رسالة الوجود الذهني لابن كمال[1]

بســــــم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تعالى شأنه عن الحلول[2] في العقول، وتقدّس ذاته عن الحصول في الأذهان، والصلاة على سيد الأنبياء محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بالإحسان.

وبعد، فهذه رسالة مشتملة على كلمات القوم في بحث الوجود الذهني، وما يتعلق بها من قِبَلنا من الردّ والقبول على وفق القواعد وطبق الأصول، مما لايُوجد في مصنفات من قَبْلنا.

فنقول لا بدّ قبل الشروع في تحرير المقام، وتقرير ما قيل فيه من قِبل أرباب الحكمة وطُرف أصحاب الكلام من تمهيد أربع مقدمات، هي المباني يدور عليها إثبات المقاصد وبيان المعاني.

[المقدّمة الأولى]

أولاها أنّ الذهن[3] قد يطلق ويراد به قوّتنا المدركة، وهو الشائع الذائع، وقد يطلق ويراد به القوّة المدركة[4] مطلقًا، سواء كانت النفس الناطقة الإنسانية[1] أو آلة من آلات إدراكها، أو مجرَّدًا آخر، وهذا المعنى هو المراد ههنا.

---

[1] و – رسالة الوجود الذهني لابن كمال ؛ ك: رسالة في الوجود الذهني لمولانا كمال باشا زاده.

[2] الحلول إن كان عبارة عن اتّحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة الى الآخر يسمّى حلول السرياني، وان كان عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفًا للآخر يسمّى حلول الجواري. انظر: *كتاب التعريفات* للشريف علي بن محمد الجرجاني، ص 92.

[3] الذهن: الفهم والعقل، وكذا حفظ القلب، والجمع أذهان. وفي النوادر: ذَهِنتُ كذا وكذا، أي فهمته. انظر: *لسان العرب* لابن منظور، "ذهن"، 1174/13.

[4] هي تنقسم قسمين: منها قوّة تدرَك من خارج، ومنها قوّة تدرَك من داخل. فالمدركة من خارج هي الحواس الخمس: البصر، السمع، الشم، الذوق، اللمس. ومنها تدرك من باطن، وهي أيضًا خمس: الحس المشترك، الخيال، الوهم، الحافظة، القوة المحركة. انظر: *الشفاء* (الطبعيات) لأبي علي ابن السينا، (تحقيق: تحقيق: الأب قنواتي–سعيد زايد)، ص 32–39.

أمّا التعميم بآلة الإدراك فظاهر من كلام الفاضل الشريف[2] في شرحه *للمواقف*[3]، حيث قال في أوائل الأمور العامّة[4]: "**إنّ الجزئيات المدركة بالحواس [بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة][5] منحازة عن غيرها بالحقيقة والهويّة معًا، وليست بموجودات خارجيةٍ بل ذهنية**"[6]، وأمّا[7] التعميم بمجرَّد آخر فقد أفصح عنه[8] صاحب *المواقف*[9] بقوله: "**إنّ المرتسم فيها**" أي في المبادئ العالية[10] "**إن كان الصور والماهيات الكلّية فهو المراد بالوجود الذهني، إذ غرضنا إثبات نوعٍ من التميّز للمعقولات غير التميّز بالهويّة الذي نسمّيه بالوجود الخارجي، سواء اخترعها الذهن أو لاحظها من موضعٍ آخر**."[11]

وصدّقه الفاضل الشريف حيث قال في شرحه: "**والحاصل أنّ تلك الأمور المتصوّرة[12] إذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن أن يكون لها وجود أصيل لا قائمةً بنفسها ولا قائمةً بغيرها، فوجب أن يكون لها وجود**

---

[1] هي على قسمين: قوة عاملة، وهي مبدأ محرّك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية ؛ وقوّة عالمة، وهي قوّة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلّية المجردة عن المادة. انظر: *الشفاء (الطبعيات)* لابن السينا، ص 37-39.

[2] علي بن محمد بن علي الجرجاني الحسيني الحنفي الشهير بالسيد الشريف (ت. 816 هـ)؛ عالم وحكيم ومشارك في أنواع من العلوم، ولد بجرجان، ألّف أربعين كتابًا تقريبًا. ومن تصانيفه: *شرح المواقف*، *حاشية على شرح تجريد العقائد* لإسفهاني، *كتاب التعريفات*، *حاشية على شرح المطالع*، *حاشية على شرح حكمة العين* لمبارك شاه. راجع: *معجم المؤلفين* لعمر رضا كحالة، 515/2.

[3] للعلامة عضد الدين عبد الرحمن ابن احمد الإيجي القاضي (ت. 756 هـ)، كتاب جليل القدر رفيع الشأن في علم الكلام، عليه شروح وحواش كثيرة، وأدون شرحه *شرح المواقف* للسيد الشريف الجرجاني، قد فرغ من ذلك الشرح سنة 807 هجريًّا بسمرقند. راجع: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، ص 1891/2.

[4] هي ما لا يختصّ بقسم من أقسام الموجود التي هي: الواجب والجوهر والعرض. انظر: *كتاب التعريفات* للجرجاني، ص 38.

[5] من *شرح المواقف*، ص 162.

[6] *شرح المواقف*، ص 162.

[7] ن و: فأمّا.

[8] [ق حاشية:] مذكور في أوّل مباحث الوجود الذهني.

[9] عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الإيجي (ت. 760 هـ)؛ عالم بالأصول والمعاني والعربية، أنجب تلاميذ عظامًا، ومن تصانيفه: *المواقف*، *العقائد الضديّة*، جواهر الكلام، *شرح مختصر ابن حاجب*، *الفوائد الغيائية*. انظر: *الأعلام* لخير الدين زركلي، 295/3؛ *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون* لكاتب جلبي، 1894/2.

[10] العقول والنفوس السماوية. انظر: *كشاف اصطلاح الفنون* لمحمد علي التهانوي، 1427/2.

[11] عضد الدين الإيجي، *المواقف في علم الكلام*، عالم الكتب، ص 52.

[12] ك: المقصودة.

ظلّي في قوّة درّاكة[1] سواء كانت هي النفس الناطقة[2] أو غيرها [2/ظ] وهو المطلوب"[3] ومن ههنا تَبيّن أنّه أخطأ أخطأ في زعمه **"أنّ إثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تُحقّق يَدفع احتمال أن يكون حصول الصورة[4] في مجرَّد مجرَّد آخر".** [5]

وتفصيل ذلك أنّه قال في بحث النفس[6] من الحواش التي علّقها على *شرح التجريد*[7]: **"ويرد عليه[8] أنّا لا نسلّم أنّ العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم، لجواز أن يكون العلم بانكشاف الأشياء على النفس من دون**

---

[1] هي النفس وآلآتها. راجع: *كشاف اصتلاحات الفنون* للتهانوي، 1345/2.

[2] هي الجوهر المجرّد عن المادّة في ذواتها مقارنة لها في أفعالها. انظر: *التعريفات* لجرجاني، ص 244.

[3] الجرجاني، *شرح المواقف*، ص 215.

[4] هي ما يؤخذ منه عند حذف المشخّصات، ويقال صورة الشيء ما به يحصل الشيء بالفعل. انظر: *كتاب التعريفات* لجرجاني، ص 135؛ أو هي كيفية تحصل في العقل هي آلة ومرآة لمشاهدة ذي الصورة وهي الشبح والمثال الشبيه بالمتخيَّل في المرآة، أو ما يتميّز به الشيء مطلقًا، سواء كان في الخارج ويسمّى صورة خارجية، أو في الذهن ويسمّى صورةُ ذهنية، أو الصورة الذهنية اي المعلوم المتميِّز في الذهن واحصله الماهيّة الموجودة بوجودٍ ظلّي أي ذهني. انظر: *كشاف اصطلاحات الفنون* لتحانوي، 1100/2.

[5] سيد الشريف الجرجاني، *حاشية على شرح التجريد* لإسفهاني، مكتبة سليماني قسم فاتح، رقم: 2936، ورق 198/ظ.

[6] اعلم أنّ العقلاء اختلفوا: هل النفس عبارة عن هذا الهيكل الإنساني المخصوص أو عبارة عن شيء آخر وراء هذا الهيكل؟ فذهب جمع عظيم من المتكلمين إلى القول القول الأوّل، وذهب آخرون إلى القول الثاني وهو الصحيح، بدليل أنّ هذا الهيكل يلحقه الفناء بالموت والنفس باقية لا يلحقها الفناء، وأنّ الروح تنعم أو تعذب على ما أخبر به الصادق عليه السلام المبلّغ عن الله تعالى، وأيضًا والذي يشير إليه الإنسان طول عمره بقوله "أنا" هو، لأنّ الجسم يلحقه حال الحياة التبدل والتغير فدلّ على أنّه خلافه، وأيضًا فإنّ الإنسان يعلم ذاته حال غفلته عن الأعضاء الظاهرة والباطنة والمعلوم غير ما هو معلوم؛ وفي حقيقة النفس أقوال، منها أنّه جوهر نوراني لطيف مشاكل لهذا البدن، وهذا قول الأمام فخر الدين في بعض تأليفه، منها: الأجزاء الأصلية من البدن الباقية من أوّل العمر إلى آخره، فيكون الأجزاء الأصلية لبدن شخص آخر وبالعكس وأختاره بعض المتكليمن، ومنها أنّها ليست جسمًا ولا جسمانية بل هي جوهر مجرد غير حال في البدن غير متحيز ولا حال في المتحيز متصرف في البدن تصرف التدبير، وانقطاع تصرفه عنه هو الموت وهو مذهب جمهور الفلاسفة. وهذه كلّه اجتهادية بالامارة الضعيفة، والصحيح الوقف، لأنّ ذلك لا يعلم إلّا بالتوقيف. انظر: *رسالة في حقيقة النفس والروح* لمولانا العلامة ابن كمال باشا، مكتبة سليمانية قسم ترنوالي، رقم: 1864، ورق: ظ/111–و/111.

[7] هي حاشية علّقها السيد الشريف الجرجاني علي *شرح تجريد العقائد* لإسفهاني، وقد اشتهر هذا الكتاب بين علماء الروم *بحاشية التجريد* والتزموا تدريسه بتعيين بعض السلاطين الماضية ولذلك كثرت عليه الحواشي والتعليقات، منها :حاشية محي الدين محمد بن حسن السامسوني (ت. 919 ه)، وحاشية المولى محمد بن إبراهيم الشهير بخطيب زاده (ت. 901 ه)، وحاشية شجاع الدين يوسف المعروف بعجم سنان، كتبها ردًّا على حاشية ابن الخطيب، وحاشية الفاضل أحمد الطالشي الجيلي، وحاشية المولى احمد بن موسى الشهير بالخيالي (ت. 870 ه) وهي تعليقة علي الأوائل؛ وحاشية محي الدين محمد بن قاسم الشهير بأخوين (ت. 904 ه)؛ حاشية محمد بن محمود الغلوي الوفائي (ت. 940 ه)، وحاشية حسام الدين حسين بن عبد الرحمن التوقاتي (ت. 926 ه)، وحاشية المولى على بن أمرالله الشهير بابن الحنائي (ت. 979 ه)؛ وحاشية المولى احمد بن مصطفى الشهير بطاشكبري زاده (ت. 962 ه)، كتبها إلى مباحث الماهية وجمع فيه اقوال القوشي والدواني وميرصدرالدين وابن الخطيب وأداها بأخصر عبارة ثمّ ذكر ما خطر له بباله في تحقيق المقام، وحاشية شمس الدين أحمد ابن محمود المعروف بقاضي زاده المفتي (ت. 988 ه). راجع: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، ص 348/1–358.

[8] [ق حاشية:] قوله: "انّ الصورة العقلية المنطبقة فيها مجردة" يُريد أنّ النفس يرتسم فيها صورة كليّة منطبقة على جزئيات متكثرة وتلك الصورة يجب أن تكون مجردة عن العوارض المادية المستلزمة لقبول الإشارة الحسيّة أصالة أو تبعًا، فلا يكون جسمًا ولا جسمانيًّا، فكذا يجب أن يكون محلّ تلك الصور أعني النفس الناطقة مجرّدة عن تلك العوارض، ويرد عليه... إلى آخره. [انظر: سيد الشريف الجرجاني، *حاشية على شرح التجريد* لإسفهاني، مكتبة سليمانية قسم فاتح، رقم: 2936، ورق 197/و].

ارتسام صورة فيها بل في مجرَّد آخر، فتَلحظها النفس من هناك كما تُدرك ما انتقش من الجزئيات في آلاتها، بل يجوز أن يكون العلم مجرَّد الانكشاف من غير أن يرتسم صورة في شيء أصلًا، سلمناه لكن يجوز أن لا تكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية[1] بل يكون كنقش الفرس على الجدار، وحينئذٍ لا تكون هذه الصورة كلّية مشتركة، بل الكلّي المشترك هو ما له هذه الصورة، وليس يلزم من اتّصاف هذه الصورة بالعوارض[2] المادية أن لا[3] يكون ذو الصورة مجرَّدًا عنها، سلمناه لكن لانسلم أنّ إتّصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي[4] اتّصاف مايَحلّ فيها بها، إنّما يلزم ذلك إذا كان حُلول الصورة فيها[5] على نحو حُلول الأعراض في محالّها وهو ممنوع، سلمناه سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالّة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها[6] لاينافي تجرّدها عنها بحسب ذاتها، فيجوز مطابقتها للكثيرين من حيث الذات، والسؤالان الأوّلان مندفعان بإثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تُحقّق فيما سلف."[7] إلى هنا كلامه.

ولا يذهب عليك أنّ السؤال الأوّل منع كون العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم مستندًا بِجواز أن يكون ارتسامها في مجرَّد آخر، وذلك لاينـدفع بإثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تُحقّق على ما تحققت، وسيأتي تتمة هذا الكلام إن شاء الله تعالى.

بقي ههنا شيء وهو أنّ صاحب *المواقف* لم يُصب في قوله: "**سواء اخترعها الذهن أو لاحظها من موضع آخر**"[8] لأنّ الكلام في إثبات نحو آخر من الوجود في نفس الأمر، والذي يخترعه العقل[1] لا يكون وجودًا نفس أمريًا **[2/و]**.

---

[1] أنّ ماهية الممكن في حدّ ذاتها وهي مرتبة معروضيتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحدٍ منهما. انظر: رسالة في *تحقيق معنى الليس والأيس* لإبن كمال باشا، (تحقيق: Engin Erdem-Necmettin Pehlivan)، مجلة مركز بحوث الإسلامية، ص.105.

[2] هي التي تلحق الشيء لما هو هو، كالتعجب اللاحق لذات الانسان، أو يلحق الشيء لجزئه كالحركة بالإرادة اللاحقة للإنسان بواسطة أنّه حيوان، أو يلحقه بواسطة أمر خارج عنه مساوٍ له كضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب. انظر: *تحرير القواعد المنطقية* لقطب الدين الرازي، ص 22-23.

[3] ك – لا.

[4] و: تقتضي.

[5] و – انّما يلزم ذلك اذا كان حُلول الصورة فيها.

[6] و: محالها.

[7] سيد الشريف الجرجاني، *حاشية على شرح التجريد* لإسفهاني، مكتبة سليمانية قسم فاتح، رقم: 2936، ورق 197/و-198/ظ.

[8] الإيجي، *المواقف*، ص 52.

[مطلب: الوجود الذهني أعم من النفس أمري من وجه][2]

وكأنه غافل عما قالوا: "**إنّ الوجود الذهني أعم من[3] النفس أمري من وجه، لتحقق الأول بدون الثاني في المخترعات الذهنية، وتحقق الثاني بدون الأوّل في الموجودات الخارجيّة**"[4].

[مطلب: كما أنّ الذهن يُطلق على معنيين كذلك الخارج يُطلق على معنيين]

وأيضًا أي كما أنّ الذهن يُطلق على معنيين ،كذلك الخارج يُطلق على معنيين: أحدهما الخارج عن الذهن مطلقًا، وهو المشهور المذكور غالبًا، وثانيهما الخارج عن النحو الفرضي من الذهن، لا عن الذهن[5] مطلقًا، والخارج بهذا المعنى أعمّ من الخارج بالمعنى الأوّل، لتناوله له ولنحو الغير الفرضي من الذهن، وهو المراد من الخارج في قولهم: "**صحة الحكم[6] مطابقته لما في الخارج**".

[مطلب: الوجود الخارجي على نحوين]

---

[1] العقل من جهة الثبوت هو أوّل المخلوقات وأنّه جوهر ثابت في نفسه؛ وفي تعريفه اختلاف، فمنه من قال: إنّه غير متحيّز موجود ليس بجسم ولا حالّ في جسم غني في فاعليته عن الجسم ولاستغنائه عن الجسم كأنّه اشرف من النفس؛ منه من قال: إنّه الجوهر المجرد الذي ليس بمتعلق بجسم لتدبره وتصرفه فيه ؛ منه: أنّه من شأنها قبول المعقولات الأولى ويسمّى عقلًا هيولانيًّا ؛ منه: قوّة يحصل له عند حصول المعقولات الأولى فيتهيأ لاكتساب الفكريات ويسمّى عقلًا بالملكة ؛ منه: القائلون بالتحيّز فعرّفوه بأنه جوهر مضيئٌ خلقه الله تعالى في الدماغي وجعل نوره في القلب يدرك الغائبات بالوسائط والمسوسات المشاهدة ؛ منه: العقل البشري جوهر رحاني خلقه الله تعالى متعلقًا بالبدن الإنساني تعلّق التدبير والتصرّف يُدرك الأمور الكلّية ويفعل الأفعال الفكريات ؛ ومنه تعريف المتكلمون: أنّه جوهر بسيط يدرك الأشياء بحقائقها دفعةً واحدةً بلا توسيط زماني. انظر: *رسالة في تعريف العقل وحقيقته وتفاوته بين الأشخاص* لإبن كمال باشا، مكتبة سليمانية قسم ترنوالي، رقم: 1864، ورق: 111/و–112/ظ ؛ *كتاب التعريفات* للجرجاني، ص.151–152؛ *كشاف اصطلاحات الفنون* لتهانوي، 1194/2 ؛ العقل كما يدرك الكليات كذلك يدرك من إدراك الجزئيات المجردة. انظر: *حاشية المحاكمات* لإبن كمال باشا، مكتبة سليمانية قسم فاتح، رقم: 3027، ورق: 74/و.

[2] العناوين المصدرة بلفظ "مطلب" مؤخوذة من هوامش نسخة ن.

[3] و ك + الوجود.

[4] [ن حاشية:] لأنّ الجزئيات المادية موجودة في نفس الأمر، وليست موجودة في الذهن، إذ الموجود فيه إنّما هو الماهية كما قيل (للقاضي افندي).

[5] ك – لا عن الذهن.

[6] هو إسناد أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا. انظر: *تحرير القواعد المنطقيّة* لقطب الدين الرازي، المكتبة الإسلامية، ص 9.

فالوجود الخارجي على نحوين:

أحدهما الحصول في الخارج عن الذهن مطلقًا.

والآخر الحصول في الخارج عن النحو الفرضي من الذهن.

[مطلب: الوجود الأصيل على نحوين]

وكذا الوجود الأصيل على نحوين:

أحدهما الحصول في الخارج عن الذهن مطلقًا.

والآخر الحصول بالذات لا بالصورة، وذلك الحصول أعم من الأول، لأنه قد يكون في الخارج وقد يكون في الذهن.

قال الفاضل الشريف في الحواشي التي علّقها[1] على *شرح المطالع*[2]: "**إنّ العلوم قد توجد في الذهن بذواتها، كما إذا تعلّمتَ علمًا مخصوصًا، فإنّ ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن، وقد توجد فيه لا بذواتها بل بصورها، كما إذا تصوّرتَ[3] علمًا مخصوصًا قبل أن تتعلمَهُ[4]، ولا شكّ أنّ وجوده في الذهن على الوجه الأول مغاير لوجوده لوجوده فيه على الوجه الثاني**"[5] انتهى.

فإن قلت: "**الكلام على أصل القائلين بأنّ 'العلوم من الموجودات الذهنية، لكونها صورًا عقلية' على ما صرح به الفاضل المذكور قُبيل الكلام المنقول عنه، فكيف يكون حصوله بالذات لا بالصورة ؟**"

---

[1] ك – علّقها.

[2] هي حاشية للسيّد الشريف الجرجاني علي *مطالع الأنظار* لأبي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الإصفهاني (ت 749 ه) *شرح طوالع الأنوار* للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي (ت 685 ه). انظر: *كشف الظنون*، 1116/2.

[3] إنّ التصوّر مطلقًا على معنيين: الأوّل كيفية تحصل في العقل هي آلة ومرآة لمشاهدة ذي الصورة، والثاني هو المعلوم المتميز بواسطة تلك الصورة في الذهن. انظر: *رسالة في تعريف العلم* لإبن كمال باشا، مكتبة سليمانية قسم أسعد أفندي رقم: 3662، 2/ظ.

[4] [ن حاشية:] إنّ العلم له في الذهن وجودان: ظلّي، وهو تصوّره قبل تعلمه؛ وأصيل، وهو حصوله في الذهن بعد تعلمه بنفسه، كما أنّ الجبان يتصور الشجاعة فيكون عنده صورتها لا نفسها، ومحصله الفرق بين حصول الشيء بنفسه في الذهن وبصورته فيه، والأول يوجب الاتصاف، فيقال " رجل شجاع" مثلًا، دون الثاني، فالعلم بإعتبار الوجود الثاني علة لنفسه باعتبار الوجود الأول، والثاني بنسبة إلى الأوّل كالوجود الذهني بالنسبة إلى الخارجي (شيخ خالد).

[5] سيّد شريف الجرجاني، *حاشية على مطالع الأنظار على طوالع الأنوار*، دار الطبعة العامرة، 1277 استانبول، ص 17.

قلتُ: إذا حصل صورة المعلوم في الذهن يكون ذلك الحصول بالنسبة إلى الصورة حصول الذات، وبالنسبة إلى المعلوم حصول الصورة، فيكون وجودًا أصيلًا لها، ووجودًا ظلّيًا له، هذا على أصل القائلين **بأنّ الحاصل في الذهن العالم نفسُ ماهية المعلوم**، وأمّا على أصل القائلين **بأنّه شبحُها ومثالُها**، فلا يكون حصول[1] الصورة[2] العلمية حصولًا للمعلوم إلّا بطريق **[3/ظ]** المجاز.

واختار الفاضل قطب الدين الرازي[3] هذا الأصل، حيث قال في رسالته المعمولة في *تحقيق الكليات*: [4] "**والحقّ في الجواب أنّ الصورة تُطلق [بحسب الاشتراك اللفظي][5] على معنيين:**

الأوّل: كيفية تحصل في العقل هي آلة ومرآة لمشاهدة ذي الصورة.

والثاني: هو المعلوم المتميّز بواسطة تلك الصورة في الذهن.

ولا شكّ أنّ الصورة بالمعنى الأوّل صورة شخصية في نفس شخصية، والكلّية ليست عارضة لها بل للصورة[6] بالمعنى الثاني، فإنّ الكلّية ليست تعرض لصورة الحيوانية التي هي عرض حال في العقل، بل للحيوان المتميز عند[7] العقل بتلك الصورة، وكما أنّ الصورة الحالّة في العقل مطابِقة لأمورٍ كثيرةٍ" كما ذكرتم "**كذلك الماهية المتميزة بها مطابِقة لتلك الأمور، ومن لوازم هذه المطابَقة أنّ الصورة إذا وُجدت في الخارج وتشخصت بتشخص فرد من أفرادها كانت عينه، وإذا وُجد فردٌ منها في الذهن وتَجرّد عن مشخّصاتِه كانت عين الصورة، أعني الماهية، وليس هذا اللازم ثابتًا للصورة الحالّة في القوّة العاقلة،[8] لأنّها موجودةٌ في الخارج وعرض، والعرض**

---

[1] ك – حصول.

[2] ك: صورة.

[3] هو قطب الدين محمد بن محمد الرازي المعروف بتحتاني (ت. 766 ه) كان تلميذًا للعلامة ابن المطهر الحلّي وجامعًا بين المنقول والمعقول. ومن مؤلفاته: *المحاكمات بين الامام والنصير*، *تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية*، *لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار*، *رسالة في تحقيق الكلّيات وتحقيقها*، *تحقيق معنى التصور والتصديق*. انظر: *موسوعة طبقات الفقهاء* لإبراهيم الشرازي، 226/8–227؛ *كشف الظنون* لكاتب جلبي، 95/1.

[4] هي لقطب الدين الرازي (ت. 766 ه)، مؤلفة مشهورة باسم *رسالة في الكليات وتحقيقها*، رتّبها على مقدمة وسبعة فصولٍ وخاتمة. انظر: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، 886/1.

[5] زيادة من المخطوط.

[6] و – للصورة.

[7] في المخطوط: في.

[8] هي قوّة روحانية غير حالّة في الجسم مستعملة للمفكرة، ويسمّى بالنور القدسي والحدس من لوامع أنواره. انظر: *كتاب التعرفات* لجرجاني، ص 180.

يَستحيل أن يكون عين الأفراد الجوهرية، ولا شكّ أنّ اختلاف اللوازم يَدلّ على اختلاف المَلزومات، فالمعنيان المذكوران للصورة مختلفان بالماهية."[1] إلى هنا كلامه.

وقال الفاضل الشريف في الحواشي التي علّقها على *شرح المطالع* بعد نقله الكلام المذكور عن الشارح: "**وهو مبني على أنّ المرتسم في العقل من الأشياء ليس ماهياتها، بل صورها وأشباحها المخالفة في الحقيقة لماهياتها، كما ذهب إليه جمعٌ، وليس بشيء، إذ يلزمه أن لا يكون للأشياء وجود ذهني إلّا بتأويلٍ مجازي**[2]**، وهو أنّ النار مثلًا قد قام منها بالذهن صورة هي عرض موجود في الخارج ولها نسبة مخصوصة إلى النار بها صارت تلك الصورة سببًا لانكشاف ماهية النار في العقل، والدلائل المذكورة على الوجود الذهني، إذا تمّت دلّت على أنّ الثابت في الذهن ماهيات الأشياء موجودة بوجودٍ ظلي غير أصيل، كما ذهب [3/و] إليه المحققون."**[3] انتهى.[4]

ونحن نقول: فيه بحث، لأنّه إن أراد أنّه يَلزمه أن لا يكون للأشياء وجودًا في قوّة مدركة أصلًا فلا نسلم ذلك، إذ اللازم من عدم كون صورة الحاصلة في الذهن الإنساني[5] موافقةً للأشياء في تمام الماهية أن لا يكون لها وجود في الذهن الإنساني، ولا يلزم منه أن لا يكون لها وجود في قوّة مدركة أخرى غير الذهن الانساني، وذلك ظاهر، وإن أراد أنّه يَلزمه أن لا يكون للأشياء وجود في الذهن الإنساني فمسلم، ولكن هذا لا ينافي موجب دلائل الوجود الذهني، لأنّ موجب تلك الدلائل هو أن يكون للأشياء وجود في قوّة[6] من القوى المدركة، لا أن يكون لها وجود في الذهن الإنساني الإنساني بخصوصه.[7]

وبالجملة منشأ ما ذكره غفول عن أنّ مُوجِب الدلائل المذكورة وجود الأشياء في مظهر آخر غير مظهر الخارج، سواء كان ذلك مظهر الذهن الإنساني أو غيره من سائر المجرّدات كالمبادئ العالية.

---

[1] قطب الدين الرازي، *رسالة في تحقيق الكلّيات الخمس*، مكتبة جامعة الرياض قسم المخطوطات، رقم 2631، ورق 1/و.

[2] [ن حاشية:] كأن يقال مثلًا: "النار موجودة في الذهن، ويراد أنّه يوجد فيه شبح له بنسبة مخصوصة إلى ماهية النار، وبنسبتها كان ذلك الشبح علمًا بالنار لا بغيرها من الماهيات (*شرح المواقف*).

[3] سيّد شريف الجرجاني، حاشية على مطالع الأنظار على طوالع الأنوار، دار الطبعة العامرة، 1277 استانبول، ص 67.

[4] و ك – انتهى.

[5] ك: الإنسانية.

[6] و + مدركة.

[7] و: بخصوصه.

بـل نقـول منشـؤه ذهولـه عمّـا بيّنـه في مواضـع مـن مصـنّفاته مـن أنّ مـراد القـوم مـن الـذهن في هـذا المقـام مـا يعـمّ المبادئ العالية، فقوله "**ليس بشيء**" ليس بشيء.

ثمّ قـال ذلـك الفاضـل في الحواشـي المـذكورة: **وحينئـذٍ يقـال في جـواب ذلـك السـؤال: ٩أنّ الصـورة الحالّـة في القوّة العاقلـة إذا أخـذت معـرّاة عـن المشخّصـات[1] العارضـة بسـبب حلولها في نفـس شخصـية كانـت مطابِقـة لكثـيرين، بحيـث لـو وجـدت في الخـارج كانـت عـين الأفـراد، وإذا حصـلت الأفـراد في الـذهن كانـت عينهـا علـى الوجـه الـذي صورناه٩**.

وأمّـا القـول بـأن الصـورة الحيوانيـة عـرض فباطـل، لأنّ تلـك الصـورة ماهيـة الحيـوان، فـإذا وجـدت في الخـارج كانت قائمة بذاتها، ولا معنى للجوهر إلّا ذلك، ولا ينافيه قيامه بشيء آخر في وجود آخر." انتهى.[2]

ويـرد عليـه أنّ القـول "**بـأن الصـورة الحيوانيـة عـرض**" مبنـاه[3] علـى أنّ المـراد مـن الصـورة الحيوانيـة شـبحها ومثالهـا المخـالف لهـا في الحقيقـة، فـلا وجـه لإبطالـه، بنـاءً علـى أن يكـون المـراد منهـا ماهيـة الحيـوان، و أمّـا إبطالـه مبـنى ذلـك القـول فقـد عرفـت حالـه **[4/ظ]**، ثمّ إنّ مبـنى تعليلـه لـبطلان القـول بعرضـية الصـورة الحيوانيـة بقولـه "**لأنّ تلـك الصـورة ماهيـة الحيـوان**" إلى آخـره علـى المنافـات بـين كونهـا عرضًـا وكونهـا[4] جـوهرًا، كمـا هـو المشـهور[5] علـى التقابـل بـين الجوهريـة والعرضـية، والعرضـية، والمـذكور في كتـب الشـيخ علـى مـا قـال الفاضـل الـدواني خـلاف ذلـك، فإنّـه ذكـر فيهـا "**انّهـم صـرحوا بقيـام الجواهر الحاصلة في الذهن به،[6] وصرحوا بعرضيته، ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم *إذا وجدت في الخارج***".[7]

الخارج".[7]

وإنّمـا قلنـا: "**علـى مـا قالـه الفاضـل الـدواني**" لأن مـا نقلـه الإمـام عـن الشـيخ في *الملخـص* يوافـق المشـهور، فإنّـه ذكر فيه "**انّ الشيخ منع جواز كون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا**".

---

[1] و ك: التشخصات.

[2] و ك – انتهى.

[3] و: فمبناه.

[4] و: وبين كونها.

[5] و ك + بناءً.

[6] [ن حاشية:] متعلق بقيام.

[7] جلال الدين الدواني، حاشية على تجديد العقائد شرح تجريد العقائد (في هامش الكتاب)، ص 13.

وقال الكاتبي[1] في *حكمة العين*:[2] "**فالجوهر هو الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، ويخرج عنه الواجب لذاته، إذ ليس له ماهية وراء الوجود، ويدخل فيه الصورة العقلية للجواهر،[3] لأنّها وإن كانت في الحال حالّة في الموضوع لكن يصدق عليها رسم الجوهر، وكونها في موضوع لا ينافي جوهريتها، لأنّ الكون في الموضوع أعمّ من الكون فيه على تقدير الوجود في الخارج، وثبوت الأعمّ للشيء لايوجب ثبوت الأخصّ له، وأمّا العرض فهو الموجود في الموضوع[4]، فعلى هذا جاز أن يكون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا، ضرورة أنّ الصور العقلية للجواهر الكلّية كذلك، نعم لو فسّرنا العرض بأنّه الذي إذا وجد في الأعيان كان في موضوع[5]، كانت تلك الصور جواهرَ فقط، لا أعراضًا**".[6]

وقال الشارح: "**فإذن ظهر أنّ النزاع في جواز كون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا معًا، وعدمُ جوازِهِ لفظيٌّ راجعٌ إلى تفسيرهما**"[7] انتهى كلامه.

وقد تلخّص مما قرّرناه أنّ القوم مع اختلافهم في أنّ الصور العلمية الحاصلة في ذهن العالم القائمة به "هل هي أنفس الماهيات المعلومة، ام شبحها ومثالها ؟"

---

[1] هو نجم الدين أبو الحسن علي بن علي القزويني الكاتبي الشهير بالدبيراني (ت. 675 هـ)، العلّامة البارع الفيلسوف أحد أذكياء عصره، تلميذ النصير الدين الطوسي، وله تصانيف في المنطق والحكمة. منها: *شرح الملخص*، *المفصّل في شرح المحصّل*، *عين القواعد*، *شرح الكشف*، *حكمة العين*. راجع: *سير أعلام النبلاء* لذهبي، 2814/3 ؛ *كشف الظنون* لكاتب جلبي، 685/1.

[2] للعلّامة نجم الدين (ت. 675 هـ)، وهو متن متين على العلمين: الالهي والطبعي، وعليه شروح وحواش، منها: حاشية قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي، وشرح شمس الدين محمد بن مبارك شاه، وعلّق على هذا الشرح السيد الشريف الجرجاني حاشية، وحاشية لكمال الدين مسعود الشيرازي (ت. 905 م)، وحاشية للمحقق ميرزاجان حبيب الله (ت. 994 هـ)، وشرح لجمال الدين حسن بن يوسف الحلّي المسمّى *بإيضاح المقاصد*، وشرح مولانا محمد بن موسى التالشي. راجع: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، 1/ 685.

[3] [ن حاشية:] فإنّها وإن كانت في حال كونها في الذهن في موضوع، لكن يصدق عليه أنّها اذا وجدت في الخارج لم يكن وجودها في موضوع، وهذا على مذهب من من يقول: "إنّ الحاصل في الذهن هو ماهيات الأشياء، والاختلاف إنّما هو في الوجود وما يتبعه من الأحوال"، وأمّا من قال: "إنّ الحاصل في الذهن هو صور الأشياء وأشباحها المخالفة في الماهية المناسبة إيّاها مناسبة مخصوصة، بها صار بعض تلك الصور علمًا ببعض الأشياء دون بعضٍ"، فلا تكون تلك الصور عنده إلّا أعراضًا موجودة بوجود خارجي قائمة بالنفس، كسائر الأعراض القائمة بها (قاضي مير).

[4] [ن حاشية:] وعلى هذا التفسير يكون قسمة الموجود الممكن إلى الجوهر والعرض قسمةً اعتباريةً، لتصادق القسمين في الصور العقلية الجواهر (حاشية ميرك)

[5] [ن حاشية:] وعلى هذا التفسير يكون قسمة الموجود الممكن إلى الجوهر والعرض قسمة حقيقيةً، لتباين القسمين (حاشية ميرك).

[6] نجم الدين قزويني، حكمة *العين*، تحقيق: د. عباس صدري، ص 49.

[7] مبارك شاه، *شرح حكمة العين*، ص 118.

إتّفقوا على القول بعرضية تلك الصور، ولا إشكال في هذا القول من جهة أنّ صورة الجوهر كيف تكون عرضًا على الاصل الثاني،[1] وذلك ظاهر، وكذا على الأصل الأول،[2] لأنّ أصحابه يفسّرون العرض على وجهٍ **[4/و]** لا يكون مقابلًا للجوهر بل يكون متناولًا له.[3]

ومن غَفل عن هذا قال: "**وأمّا على طريقة القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الذهن فيشكل أنّ الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو، إذ ليس هناك على هذه الطريقة إلّا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم**".[4]

ومن الغافلين[5] عمّا قدّمنا بيانه من قال في دفع ما ذكر: "**لِمَ لا يجوز أن يكون عدُّهم إيّاه كيفًا على سبيل المسامحة وتشبيه الأمور الذهنية بالأمور العينية ؟**"[6].

ثمّ إنّ هذا القائل لم يَدْرِ أنّ التجويز المذكور مرجعة إلى تجهيل جمهور المصنفين من فضلاء العقلاء في نقلهم ثلاثة مذاهب في حقيقة العلم:

أحدها: أنّه كيف، **والثاني:** أنّه إضافة[7]، **والثالث:** أنّه انفعال، فإنّه على تقدير أن لا يكون القول بأنّه كيف[8] كيف[8] على الحقيقة لايتحقّق أنّه مذهب ثالثٌ مخالف للمذهبين الآخرين.

---

[1] [ن حاشية:] وهو أنّ الحاصل في الذهن العالم شبح ماهية المعلوم ومثالها.

[2] [ن حاشية:] وهو أنّ الحاصل في الذهن العالم نفس ماهية المعلوم.

[3] [ن حاشية:] أنّ حصول شيء في الذهن على نحوين: حصول اتّصافي أصلي يترتّب عليه الآثار، وحصول ظرفي ظلّي لا يترتّب عليه الآثار، مثلًا إذا تصوّرت كفر الكافر حصل في ذهنك صورة كفره الذي هو العلم، وصِرْتَ بقيامه بذهنك عالما به، ويترتب عليه آثار العلم به، ولما كان عين المعلوم كان كفره أيضًا حاصلًا في ضمن تلك الصورة حصولًا ظرفيًا غير موجب للاتّصاف بالكفر، وهو الوجود الظلّي للمعلوم الذي لا يترتب عليه آثار ذلك المعلوم، وهذا على قياس حصول الماهيات في ضمن الفرد في الخارج (سيالكوتي على التصورات).

[ن حاشية:] وجود الشيء في الذهن على نحوين: اصلي يترتب عليه الآثار كما في الاتصاف بالشجاعة، وهو المطلوب في علمني ؛ ووجود ظلّي لا يترتب عليه الآثار كما في تصوّر الشجاعة، وهو المطلوب في الاستفهام (سيالكوتي على المطول).

[4] [ن ك و حاشية: علي] قوشجي، [*شرح تجريد العقائد*، الكاتب محمد ابراهيم- مريزا محمد علي، سنة 1031، ص 13].

[5] ك: القائلين.

[6] [ن ك و حاشية] جلال [الدين الدواني، حاشية على تجديد العقائد شرح تجريد العقائد(في هامش الكتاب)، الكاتب محمد ابراهيم- مريزا محمد علي، سنة 1031، ص 13].

[7] هي النسبة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى، كالأبوّة والبنوة. انظر: *كتاب التعريفات*، ص 28.

[8] ك – والثاني: أنّه اضافة، والثالث: أنّه إنفعال، فإنّه على تقدير أن لا يكون القول بأنّه كيف.

[المقدّمة الثانية]

وثانيهــا أي ثــاني المقــدمات المــذكورة، أنّ الحصــول العلمــيّ هــو[1] حصــول صــورة المعلــوم في الــذهن العــا لم بطريقــة[2] القيــام، أي قيــام تلــك الصــورة بالــذهن، ضــرورة أنّهــا حقيقــة العلــم، والعلــم صــفة العــا لم، والصــفة لا بــدّ لهــا مــن القيــام بالموصــوف، وهــذا الحكــم لا يختلــف بكــون الصــورة نفــس ماهيــة المعلــوم وكونهــا شــبحًا ومثــالًا لــه، لعــدم اختصــاص العلّــة المذكور بأحد الوجهين.

فــإن قلــتَ: "**قــد تقــرّر عنــدهم أنّ صــور الجزئيــات الماديــة لا تُرتسَــم في الــنفس الناطقــة، بــل في قواهــا، ومُوجِب ما ذكرتَ أن تكون تلك الصورة أيضًا مرتسمة فيها، ضرورةَ أنّ العالمِ بالحقيقة هي، دون القوى**".

قلــتُ: لمــا كانــت تلــك[3] القــوى حاضــرةً عنــد الــنفس الناطقــة كانــت الصــورة[4] المرتســمة فيهــا حاضــرةً عنــدها حضــورَ تلــك القــوى، وســائر الكيفيــات البدنيــة مــن الجــوع والعطــش والخــوف وغــير ذلــك مــن الوجــدانيات، فــلا تحتــاج في علمها بالماديات إلى ارتسام الصورة في ذاتها، كما لا تحتاج في علمها بتلك القوى والكيفيات المذكورة إليه.

فإن قلتَ: "**هلا يلزم حينئذٍ أن يكون علمها بالماديات حضوريًّا ؟**".

قلــتُ: إن أردتَ بــذلك أن لايكــون علمهــا بهــا بارتســام الصــورة في ذاتهــا فالملازمــة مســلّمة، **[5/ظ]** وفســاد الــلازم ممنــوع، وإن أردتَ بــه أن لا يكــون علمهــا بهــا بارتســام الصــورة أصــلًا فالملازمــة ممنوعــة، فــإنّ في علمهــا لا بــدّ مــن أصــل الارتســام، وبــه يُفــارق[5] العلــمَ الحضــوريَ المصــطلحَ، إلّا أنّ ذلــك الارتســام في آلاتهــا لا في ذاتهــا، ولــذلك لا يــزول علمُهــا بالمادّيّات عند تعطُّل الآلات على ما صرّح به الشيخ في *الشفاء*، حيث نفى كون ذلك النوع من العلم كمالًا حكميًّا.

---

[1] و: وهو.

[2] و: طريقة.

[3] و – تلك.

[4] و: صور.

[5] [ن حاشية:] أي العلم الحصولي.

[مطلب: العلوم الحاصلة لنا على ثلاثة أنحاء]

وقد ظهر ممّا قرّرناه أنّ العلوم الحاصلة لنا على ثلاثة أنحاءٍ:

[الأول] حضوري بحت، كعلمنا بذاتنا وبما حصل فيه من الكيفيات والصور.

و[الثاني] انطباعي صرف، كعلمنا بما هو الغائب عنّا.

و[الثالث] ذوالوجهين، يشبه الأول من وجهٍ[1]، والثانى من وجهٍ[2]، كعلمنا بما يرتسم صورته في قوانا، وتَبيّن أنّ العدول عن تعريف العلم الانطباعي "**بالصورة الحاصلة في العقل**" الى تعريفه "**بالصورة الحاصلة عند العقل**" ليكون التعريف شاملًا للعلم بالصورة الحاصلة في آلات التعقّل لا في العقل،[3] منشؤه الغفول عن أنّ هذا النوع من العلم ليس من قبيل الانطباعي، ولا صحّة لدرجه فيه بتعميم تعريفه على الوجه المذكور، إذ حينئذٍ يلزم أن يكون حقيقة النوع المذكور من العلم أيضًا الصورة الحاصلة، وفيه المحذور المذكور سابقًا، وهو لزوم أن لا تكون النفس عالمة بالجزئيات المادّية، لعدم قيام علمها بها، والعالم حقيقةً لا بدّ له من قيام العلم به، هذا الذي ذكرنا طريق الحصول العلمي، وأمّا الوجود الذهني فليس طريقه القيام، أي لا يلزم فيه قيام الحاصل في الذهن به، لما مرّ من أنّ المراد من الذهن ههنا ما يعمّ المجرَّدات كلّها.

[مطلب: صرحوا بعدم الكيف في المجردات]

وقد صرّحوا بعدم الكيف فيها، وبنوا على ذلك تقديم مباحث الكمّ على الكيف على ما ذكر في شرح *المواقف* للفاضل الشريف، وعلى تقدير أن يكون طريق الوجود الذهني[4] قيام الحاصل في الذهن به يلزمهم الالتزام بوجود الكيف في المجرَّدات.

فإن قلتَ: "**إنّهم ما قالوا صريحًا إنّ 'الوجود الذهني[5] حصول الأشياء في المجرَّدات'، بل قالوا: 'مرادنا بالذهن[1] ما يعمّها' دفعًا لما قيل 'إنّ الثابت بالدليل أنّ للأشياء وجودًا آخر غير الوجود الخارجي، وأمّا أنّه [5/و] في ذهننا فلا دلالة[2] فيه على ذلك'**".

---

[1] [ن حاشية:] أي من جهة عدم احتياج النفس في علمها بالماديات إلى ارتسام الصورة في ذاتها.

[2] [ن حاشية:] إي من جهة ارتسام الصورة في آلاتها.

[3] ن: التعقل.

[4] و – الذهني.

[5] ك + هو.

قلتُ: كفى تعميمهم المذكور في لزوم المحذور، وهو تجويزهم أن يكون في المجرَّدات كيف، ثمّ نقول إنّهم قالوا بحصول صور جميع المفهومات في العقل الفعّال.[3]

قال المحقق الطوسي[4] في *شرح الإشارات*[5]: "**والعقل الفعال لتمثّل المعقولات فيه وامتناع تمثّل المحسوسات فيه يصلح لأن يكون حافظًا للصور المعقولة دون المحسوسة**"[6] انتهى.

ولما صرّحوا في بحث الوجود الذهني أنّ مرادهم منه "**ما يعمّ الحصول في المبادئ العالية**" ظهر أنّ الوجود الذهني الذي أثبتوه للمعقولات هو حصولها في العقل الفعال، ولذلك قال صاحب *المواقف* "**إنّ المرتسم في المبادئ العالية [إن كانت الهويات لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج، وأنّه سفسطة و]**[7] **إن كان الصور والماهيات الكلّية فهو المراد بالوجود الذهني**"[8] انتهى. وقد عرفتَ أنّه لا قيام للحاصل في المجردات بها، فثبت أنّ للوجود[9] الذهني ليس طريقة القيام به، بل نقول لما قالوا: "**إنّ المراد من الوجود الذهني ما يعم الحصول في المجرَّدات**".

وقاعدتهم: أنّ الحاصل فيها لا يقوم بها، فثبت أنّ مرادهم من الوجودِ الحصولُ في المجرَّدات لا بطريق القيام، سواء كان ذلك الحصول[10] في المجردات، أو في غيرها من النفس الناطقة وقواها.[11]

---

[1] ك: من الذهن.

[2] هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأوّل هو الدالّ والثاني هو المدلول. انظر: *تحرير قواعد المنطقية* لقطب الدين الرازي، ص 28.

[3] هو العقل الذي يُخرج من الملكة إلى الفعل التامّ ومن الهيولاني إلى الملكة. انظر: *موسوعة مصطلحات ابن سينا* لجرار جهامي، مكتبة لبنان، ص.731-732.

[4] هو محمد بن محمد بن حسن نصير الدين الطوسي الحكيم (ت. 672 هـ)، ولد في منطقة خراسان في بلدة طوس، وتوفى ببغداد، وكان رأسًا في الحكمة الأوائل، ومعرفة الرياضي والأرصاد والحساب. له مؤلفات منها: *تجريد العقائد*، *نقد التنزيل*، *شرح الإشارات*، *قواعد العقائد*، *نقد المحصّل*. انظر: *سير أعلام النبلاء* لذهبي، 3658/3-3659.

[5] شرح على كتاب ابن السينا المسمّى *بالإشارات والتنبيهات*، حاوٍ علمي المنطق والحكمة، صغير حجمًا كثير علمًا، وعليه عدّة شروح وحواش. راجع: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، 94/1-95.

[6] نصير الدين الطوسي، *شرح الإشارات والتنبيهات*، (تحقيق: سليمان دنيا)، 377/2.

[7] من *المواقف* للإيجي، ص 52.

[8] الإيجي، المواقف، ص 52.

[9] ك: الوجود.

[10] و – في المجرَّدات لا بطريق القيام، سواء كان ذلك الحصول.

[11] [ن حاشية:] وهو بيان الفرق بين الحصول والقيام المقتضي بكون مفهوم الحيوان مثلًا مع قطع النظر عن التشخص معلوم، ومع وكونه متشخصًا بالتشخص العقل هو العلم، وهذا ما اشتهر من أنّ العلم والمعلوم متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار (جلبي).

وبتحقيقنا هذا تَبيّن أنّ من قال[1] في جواب شبهة المنكرين للوجود الذهني الآتي تقريرها ما حاصله أنّه **"فرّق بين الحصول في الذهن والقيام به، فإنّ حصول شيء[2] في الذهن لايُوجب اتّصاف الذهن به، إنّما الموجِب له قيامه قيامه به، وهذه الأشياء أعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية وأمثالها إنّما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به، فلم يوجب اتّصاف الذهن بها[...][3] وبهذا يندفع عن أصل القائلين بوجود الأشياء أنفسها لا بصورها وأشباحها في الذهن.**

الإشكالُ بأن يقال: إنّ الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو، إذ ليس هناك على الأصل المذكور إلّا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن ومعلوم.

ووجه الاندفاع أنّه حينئذٍ نقول: بل هناك أمران[4]:

أحدهما المعلوم وهو موجود في الذهن غير قائم به [6/ظ].

والآخر العلم، وهو كيفية نفسانية قائمة بالذهن في الخارج"[5].

فقد أصاب،[6] والمخطّئ[7] له قائلاً بأنّ[8] **"هذا القائم بالذهن[9]، إن كان مغايرًا للأمر المعلوم بالماهية كما يَدلّ عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال، وإن كان متّحِدًا معه فيها عاد الإشكال الأوّل، وهو لزوم اتّصاف الذهن بما علم انتفاؤه عنه قطعًا، والإشكال الثاني أيضًا، ضرورةَ أنّ ما هو متّحِد مع الجوهر في الماهية لا يكون كيفًا بالحقيقة.**

---

[1] [ن ك حاشية: قائله] علي القوشي في *شرح التجديد للتجريد*.

[2] ك: الشيء.

[3] أسقط المصنف فقرة طولةً من الاقتباس.

[4] [ن حاشية:] ومنهم من جمع بين الرأيين، وقال هناك أمران: صورة أي شبح قائم بنفس العالم بها ينكشف المعلوم، وهي العلم، وذو صورة مرتبة موجودة في الذهن الذهن غير قائمة به وهي المعلوم، وهما متغيران بالذات (فوائد خاقانية).

[5] علي قوشجي، *تجديد العقائد شرح تجريد العقائد*، ص 12-13.

[6] والجملة جواب لـ "من" السابقة.

[7] [ن و ك حاشية: المراد به] جلال.

[8] ك – بأنّ.

[9] ج: بالذهن في الخارج.

فإن قيل: 'القائل بالشبح لا يقول بحصول الماهية نفسها في الذهن إلّا عن طريق المجاز، ونحن نقول: به حقيقة ،كما هو مقتضى البرهان، فافترقنا'.

قلنا: فلا بدّ من إثبات وجود أمرٍ آخر مغاير بالماهية للأمر المعلوم، ودونه خرط القتاد، فإنّا لا نسلّم إلّا وجود الماهية المعلومة في الذهن مكتفية بالعوارض الذهنية، ثمّ العقل يُلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض.

وبالجملة ما ذكرتموه إحداث مذهب ثالثٍ، فلا بدّ من إثباته بالدليل"[1] مخطئٌ،[2] منشؤه الغفول عمّا قرّرناه قرّرناه فيما تقدم[3] من[4] أنّ قاعدتهم اقتضت وجود المعلوم في الذهن بدون القيام به، ومُوجب عدم قيامه به أن يكون مغايرًا للعلم بالماهية، ضرورة أنّ العلم من الكيفيات النفسانية التي تجب قيامها به، فما ذُكر ليس إثبات مذهب ثالث، بل تحقيق مذهب المحققين من الحكماء، نعم في كلام القائل المذكور بحث من جهة أخرى، وهي أنّه زعم أنّ الإشكال الذي ذكره لا يندفع عن أصل القائلين بأنّ 'الحاصل في الذهن نفس الماهية' إلّا بتحقيقه، وقد نبّهتُ فيما سبق على أنّ له مدفعًا مع قطع النظر عن التحقيق المذكور.

فإن قلتَ: **"كون العقل الفعال خزانة للنفس الناطقة منافٍ لكون الحصول فيه وجودًا نفس أمريًا، لأنّ مُوجب الأوّل أن يحصل فيه صور الكواذب أيضًا، لأنّ مبنى ذلك على أنّ الفرق الحاصل بين الذهول والنسيان يقتضي زوال الصورة عن الخزانة في الثاني دون الأوّل، وهذا الفرق غير مختصٍّ بصور الصوادق، بل يوجد في صور الكواذب أيضًا، وموجب الثاني أن لا تحصل [6/و] فيه صور الكواذب، وإلّا لا يكون صور الكواذب، اذ حينئذٍ يلزم أن يكون الكواذب المفروضة مطابِقة للواقع لوجود صورها في نفس الأمر، والمطابِق للواقع لا يكون كاذبًا، وهو خلاف المفروض، وإذا[5] تحقّق المنافاة بينهما فالقول بالأول يمنع القول بالثاني.**

وأيضًا يعتذر حينئذٍ، أي على تقدير أن يكون الحصول في العقل الفعال وجودًا في نفس الأمر وصف الأحكام الثابتة فيه بالصدق والمطابقة لنفس الأمر، وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات، كعلم الواجب وسائر العقول، لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقّق له بعد، وكذا وصف العلم بالمحسوسات بها، لامتناع حصولها في

---

[1] جلال الدين الدواني، *حاشية على تجديد العقائد شرح تجريد العقائد*(في هامش الكتاب)، ص 13.

[2] خبر لـ "والمخطِّئ له".

[3] [ن حاشية:] إي في المقدمة الثانية.

[4] ك — من.

[5] و: إذ.

العقـل عنـدهم، ولا يمكـن الجـواب عـن الأول[1]، بـأنّ خزانـة الـنفس الناطقـة جـوهر آخـر لا العقـل الفعـال، فـلا منافـاة بـين إثبـاتهم الخزانـة للـنفس الناطقـة مـن المجـرَّدات، بنـاءً علـى الفـرق المـذكور بـين الـذهول والنسـيان، ومـا تقـرّر عنـدهم مـن كـون الحصـول في العقـل الفعـال[2] علـى مـا نقلنـا[3] عـن المحقـق الطوسـي فيمـا تقـدم، اللّهـم إلّا أن يقـال: مـا تمسّـكوا بـه في إثبـات الخزانـة للـنفس الناطقـة مـن الفـرق المـذكور بـين الـذهول والنسـيان لا يُسـاعِد تعـيّن[4] كونهـا العقـل الفعـال، إنّمـا دلالتـه علـى أنّ لهـا خزانـةٌ مـن جـنس المجرَّدات، أعـمّ مـن أنّ يكـون العقـل الفعـال أو غـيره مـن العقـول، والقـول بـأنّ ذلـك المجـرَّد هـو العقـل الفعّـال بطريـق الأخـذ بالأنسـب لا بطريـق الأخـذ بموجـب البرهـان، فـلا بـأسَ في المخالفـة لـذلك القولِ".

قلـتُ: حصـول صـور الأحكـام الكاذبـة في العقـل الفعّـال علـى تقـدير كـون الحصـول فيـه وجـودًا نفـس أمريًـا لا يُنـافي كونهـا كاذبـةً، لأنّ معـنى كـذبها عـدم تحقّـق مطابقتهـا لمـا[5] في نفـس الأمـر، وهـو متعلّقهـا مـن وقـوع النسـبة الحكميـة ولا وقوعها، وحصول صورها فيه ليس حصول متعلّقها فيه ولا مستلزمًا له، فلا منافاةَ بين الأمرين المذكورين.

ومـن غفـل[6] **[7/ظ]** عـن هـذا تكلّـف في الجـواب، حيـث قـال: "**إنّ المطابقـة لمـا ارتسـم فيـه مـن حيـث تصـديقه تصـديقه بـه صـادق، وتلـك الكـواذب وإن كانـت مرتسـمة فيـه مـن حيـث الحفـظ لكـن يجـوز أن لا يكـون مصـدقًا بهـا، فإنّ الحافظ لا يلزم أن يكون مذعنًا لما يَحفظ، بل ولا أن يكون مدركًا له.**

ألآ يُـرى أنّ الخيـال خزانـةُ الصـور، ولـيس مـدركًا لهـا عنـدهم، فالحافظـة تخـزن المعـاني ولاتـدركها، فيجـوز أن يكـون شـأن العقـل الفعّـال مـع الصـوادق الحفـظ والتصـديق، ومـع الكـواذب الحفـظ فقـط، وذلـك لبراءتـه عـن الشـرور التي هي من توابع المادة.

لايقال: 'لا معنى للعلم إلّا حصول مجرَّدٍ عند مجرَّد قائم بذاته فيكون العقل عالمًا به'.

لأنّا نقول: هذا إنّما يستلزم كونه عالمًا به من حيث التصوّر، واستلزامُهُ لحصول التصديق به ممنوعٌ.

---

[1] [ن و ك حاشية:] ردّ للقوشي.

[2] ك + وجودًا في نفس الأمر، لأنّهم صرّحوا بأنّ الخزانة هو العقل الفعال.

[3] ك: نقلناه.

[4] ك: تعيين. التعيّن هو ما يتميز به الشيء ذهنًا وخارجًا. انظر: المحامات بين شارحي الإشارات، ص 75.

[5] و ك – لما.

[6] [ن و ك حاشية: المقصود منه] جلال.

والحاصل أنّ الخزانة إنّما تحفظ المعاني التي يتعلّق بها التصديق، وذلك يستلزم تصوره، ولا يلزم منه حصولُ التصديق بها" إلى هنا كلامه.

ثمّ إنّ مبنى ما ذكره غفول عن قاعدة أخرى مقرّرة عندهم، وهي 'أنّ علوم المجرَّدات حضورية لا انطباعية'، فعلى هذا لا مجالَ لأن يكون صور الأحكام الصادقة تصديقًا للعقل الفعال، وأمّا قول المعترِض أنّه حينئذٍ يتعذر وصف الأحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الأمر فليس بشيء، لما نبّهتُ عليه آنفًا من "**أنّ صدقها بحصول مطابقتها من كيفية النسبة الحكمية في نفس الأمر لا بحصول أنفسها فيه**"، فالأحكام ثابتة في العقل الفعّال بأنفسها مطابقة لما حصل فيه من كيفيات النسبة[1] التي تتعلّق بها تلك الأحكام فلا إشكالَ.

وللغفول[2] عن هذا ارتكب بعضهم في الجواب إلى تخصيص كون الصدق مطابقة الحكم لما في نفس الأمر بما هو الأحكام الثابتة في العقل الفعال، حيث قال: "**إنّ صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقًا لما في نفس الأمر، بل لكونه عينه**".

ولا يخفى ما فيه من المخالفة لما هو المشهور **[7/و]** من عدم الفرق بين حكم وحكم في معنى الصحة والصدق.

والتزم بعضهم[3] فيه للتعسّف، بأن يقال: "**إنّ المغايرة الاعتبارية كافية في تحقّق المطابقة**"، يعني أنّ الحكم الثابت في العقل الفعال مطابِقٌ لنفسه من حيث هو موجود في نفس الأمر، وإن كان تحقّق وجوده فى نفس الأمر بوجوده في العقل الفعال، فإنّه من حيث وجوده في العقل الفعال مغيرٌ له من حيث وجوده في نفس الأمر.

ثمّ قال في تفصيله: "**إنّ النسبة إذا وُجدت في الذهن كانت لها وجود ذهني سواء كان ذلك باختراع العقل وتعلّمه، كما في الحكم بزوجية الثلاثة مثلًا، او بدون اختراعه، كما في الصوادق، فإذا كان تحقّقه لمحض الاختراع والتعمّل لم يكن موجودًا في حدّ ذاته، أي مع قطع النظر عن ذلك الاختراع، وإذا كان تحقّقه لا لمحض الاختراع بل كان منتزعًا عن أمرٍ من شأنه أن يُنتزع منه ذلك كان موجودًا مع قطع النظر عنه، وإن كان وجوده في الذهن، إلّا أنّه موجود فيه بدون تعمّله، فهو من حيث أنّه موجود في الذهن مطابِق له من حيث إنّه موجود فيه بلا تعمُّلٍ.**

---

[1] ك: النسب.

[2] [ن حاشية: المراد به] قوشي.

[3] [ن و حاشية: والمقصود به] جلال.

والاعتبار الثاني هو الوجود في نفس الأمر، فإنّ المنظور إليه في هذا الاعتبار هو مطلق وجودِه في حدّ ذاته، أعمّ من أن يكون في الخارج، أو في الذهن على الوجه المذكور، إلّا أنّ أمرًا آخر وهو عدم صلاحيته للوجود الخارجي اقتضى أن يكون ذلك الوجود له في الذهن، فالنسبة الذهنية في الصوادق مطابِقة لها من حيث إنّها موجودة في نفسها، حتى لو كانت موجودة في الخارج أيضًا كانت مطابِقة لها، بخلافها في الكواذب، إذ ليس لها الوجودُ في نفسها، أي وجود بلا تعمُّل واختراع أصلًا، لا في الخارج ولا في الذهن" إلى ههنا كلامه.

وفيه أنّ المفهوم من قوله "**إلّا أنّ الموجود فيه بدون تعمّله هو أن لا يكون فيه للاختراع مدخلًا أصلًا**"، والظاهر من زيادة عبارة "**محض**" في قوله "**لا لمحض الاختراع**"، هو أن يكون فيه للاختراع مدخل ما، فبين كلاميه نوع تدافُعٍ [8/ظ]، وأمّا قول المعترِض "**وكذا وصف العلم**" إلى آخره فليس بشيء أيضًا، لأنّ التأخّر الذاتي لا ينافي تحقُّق أصل المطابَقة وهو المعتبَر في الصدق، وأيضًا علم المجرَّدات حضوري فلا توصف أحكامهم بالمطابقة، ولا يلزم من ذلك أن تكون أحكامهم كاذبة، لأنّ الكذب ليس عدم المطابَقة لما في نفس الأمر مطلقًا، بل عدمها عمّا من شأنه أن يطابِق لما في نفس الأمر، وليس من شأن تلك الأحكام أن يطابِق لشيء.

فإن قلتَ: "**يلزم حينئذٍ صحّة سلب الصدق عنها وكفى ذلك محذورًا**".

قلتُ: إن أريد بالصدق معنى المطابَقة المذكورة فلا فساد في اللازم المذكور، وإن أريد به معنى الحقّ فاللازم ممنوع، وقد نبّه أرسطو[1] على ذلك حيث قال في *أثولوجيا*[2] ما يفهم منه: "**إنّ علم المبادئ أجلّ من أن يُوصف بالصدق، وانما هو الحق**"، يعني أنّه الواقع، لا المطابِق للواقع، وإن أريد به معني آخر لا بدّ من بيانه حتى يُنظَر فيه.

---

[1] أرسطو(ت. 322 ق م) هو فيلسوف وعالم موسوعي يوناني، تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر، ومؤسس علم المنطق وعدد من الفروع الأخرى للمعرفة الخاصة ، له عدة مؤلفات، منها: *الفيزياء*، *الميتافيزيقيا*، *الشعر*، *المسرح*، *الموسيقى*، *المنطق*، *البلاغة*، *اللغويات*، *السياسة*، *الحكومة*، *الأخلاقيات*، *علم الأحياء*، *علم الحيوان*. انظر: *إخبار العلماء بأخبار الحكماء*، مصر 1326، ص 21-40.

[2] *كتاب الربوبية* المسمّى باليونانية *أثولجيا*، هو قول على الربوبية، وترجّمه إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (ت. 252 هـ)، وطبعه فريدريخ ديتريصي سنة 1882 ميلاديًا، منذ قرون كان يعتقد أنّ *كتاب الربوبية* ينتمي إلى أرسطو (ت. 322 ق م)، لكن أظهرت الدراسات الحديثة أنّ الكتاب ليس لأرسطو بل لأفلوطين (ت. 270 م) المؤسس الأفلاطونية. راجع: Mahmut Kaya, “Arsito”, *DİA*, İstanbul, III, 375-376.؛ *النراقي في الوجود والماهية*، لمحمد مهدي بن أبي ذر النراقي (تحقيق: حسن مجيد العبيدي)، نينوى، ص 227.

وأمّا الرد على الجواب المذكور[1] بأنّ كون الحكم غير موصوف بالصدق ولا بالكذب خلاف العرف العامّ والخاصّ فمردود، بأنّ العرف في العلم الانطباعي لا الحضوري.

وأمّا قول المعترض: "**وكذا وصف العلم**..."إلى آخره فمدفوع بأن يقال: إنّهم ما قالوا: 'إن الوجود الذهني نفس أمري منحصر في الحصول في العقل الفعال'، بل قالوا: 'إنّه يَعمّ الحصول فيه، والحصول في النفس الناطقة وقواها' على ما أشرنا إليه في أوّل الرسالة.

ومن غفل[2] عن هذا تعسّف في الجواب وعدل عن مَنهَج الصواب، حيث قال: "**ارتسام الجزئي في العقل على وجهٍ كلّي كافٍ في المطابقة**".

لا يقال: "**ما ذُكِر فيما سبق من أنّ الوجود الذهني حصولٌ لا بطريق القيام مخصوص بالوجود في المجرَّدات، فعلى تقدير عموم الوجود الذهني للحصول في القوى البدنية لا ينقطع عرق الشبهة المشهورة المذكورة فيما سبق ببيان أنّ الموجود في الذهن لا يقوم به، لعود تلك الشبهة في الحصول في القوى سالمة عن الاندفاع بذلك البيان**"، لأنّا نقول: ليس المذكور فيما سبق مخصوصًا بالوجود **[8/و]** في المجرَّدات، بل يعمّ الوجود[3] في القوى البدنية أيضًا، لأنّه إذا ثبت في بعض أفراده أنّه بدون القيام بالمظهَر يَلزم أن يكون في سائره أيضًا كذلك، ضرورةَ أنّه مقولة واحدة، وقد مرّ الإشارة إلى هذا فيما تقدّم، فافهَمْ وثبِّتْ ولا تتّبعْ الأهواء المزلّة والأوهام المضلّة، والله ولي الإرشاد،[4] ومنه العصمة والسداد.

[المقدّمة الثالثة]

وثالثها أي ثالث المقدمات، إنّ صدق القضية الموجبة يقتضي وجود الموضوع فيما نسب إليه الحكم من الخارج والذهن، أعني إن كانت القضية خارجيةً لا بدّ في صدقها من وجود موضوعها في الخارج، وإن كانت ذهنية لا

---

[1] [ن و حاشية: المراد به] جلال.

[2] [ن و حاشية: المراد هنا] قويشي.

[3] و: الموجود.

[4] و ك: الرشاد.

بـدّ في صـدقها مـن وجـود موضـوعها في الـذهن، بخـلاف القضـية السـالبة، فـإنّ صـدقها لا يقتضـي وجـود الموضـوع فيمـا نسـب إليـه الحكـم مـن أحـد المظهـرين المـذكورين، وذلـك لأنّ صـدق الحكـم إيجابيًـا كـان أو سـلبيًا علـى مـا مـرّ في المقدمـة الثانيـة بمطابَقتـه لمـا في نفـس الأمـر، بـأن يتحقّـق فيـه متعلّقـة مـن وقـوع النسـبة الحكميـة ولا وقوعهـا، ومتعلّـق الحكـم الإيجـابي وقـوع النسـبة المـذكورة، ومرجـع ذلـك الوقـوع إلى الوجـود الـرابط بـين الموضـوع والمحمـول، ولا تحقّـق لـذلك الوجـود بـدون الوجـود الأصـلي للموضـوع في مظهـره، ضـرورةَ أنّ ثبـوت شـيء لشـيء فـرع ثبـوت المثبـت لـه في مظهـر الثبـوت، ومتعلّـق الحكـم السـلبي لا وقـوع النسـبة الحكميـة، ومرجعـه إلى عـدم تحقّـق الوجـود الرابطـي بـين طـرفي القضـية وعـدم تحقّقـه، كمـا يكـون بوجـود الموضـوع في مظهـر الحكـم غـير ثابـتٍ لـه المحمـول في نفـس الأمـر، كـذلك يكـون بعـدم وجـوده فيـه، ضـرورة أنّ ما لا يوجد لا يثبت له شيء من الأشياء، فلا جرمَ صدق الحكم السلبي لا يقتضي وجود الموضوع.

ثمّ نقـول: لا خفـاءَ في أنّ تحقّـق النسـبة الحكميـة في القضـية يقتضـي التغـاير بـين طرفيهـا، وأنّ الوجـود الرابطـي الـذي هـو كيفيـة تلـك النسـبة نـوع اتّحـاد بـين ذينـك الطـرفين في الوجـود، ولـذلك قـالوا: "**إنّ مرجـع الحمـل الإيجـابي إلى الحكم بأنّ المتغايرين مفهومان متّحدان ذاتًا في الخارج أو في الذهن**".

لا يقـال: "**يلـزم حينئـذٍ أن لا[1] يكـون الحكـم [9/ظ] الايجـابي إلّا علـى الموجـود الخـارجي بمثلـه، او علـى الموجـود الـذهني بمثلـه، فـلا يصـحّ قـولهم: ’ثبـوت شـيء لشـيء لا يسـتلزم وجـود الثابـت في مظهـر الثبـوت‘، إذ موجبـه أن يكون بعض الأحكام الإيجابية على الموجود في أحد المظهرين بالمعدوم فيه**".

[مطلب: الحمل المواطأة]

لأنّـا نقـول: الاتّحـاد في الوجـود إنّمـا يكـون بـين الموضـوع والمحمـول مواطـأة، وأمّـا المحمـول اشـتقاقًا، أي مبـدأ المحمـول مواطـأة كـالعمى في ’زيـد أعمـى‘، فـلا اتّحـاد بينـه وبـين الموضـوع أصـلًا، والمـراد بالثابـت[2] في قـولهم: ’**ثبـوت شـيء لشـيء لا يستلزم ثبوت الثابت في مظهر الثبوت**‘ ما هو مبدأ المحمول مواطأة.

وههنـا دقيقـة لا بـدّ مـن التنبيـه عليهـا، وهـي أنّ الإتّحـاد في الـذات بـين المتغـايرين في المفهـوم لا يكـون إلّا باتّحادهمـا في الوجـود، إذ لـو كـان لكـلٍّ منهمـا وجـودٌ مسـتقلٌ لكـان لكـلٍّ منهمـا ذاتٌ غـير ذات الآخـر، فـلا يكونـان متّحـدين في

[1] ك – لا.

[2] ك: من الثابت.

الذات هذا خلفٌ، ولو كان لأحدهما وجود مستقلّ والآخر[1] لا حظّ له من الوجود يلزم أن لا يكونا متّحدين في الذات أيضًا، إذ حينئذٍ لا يكون لأحدهما حظٌّ من الذاتية، فمرجع القولين المذكورين في تحقيق معنى الحمل، أحدهما ما ذُكِر والآخر تفسيره باتّحاد المفهومين المتغايرين في وجود واحد.

لا يقال: "**ينتقض حدّ الحمل إذا اعتبِر فيه الاتّحاد في الوجود بحمل مثل الأعمى على شخصٍ في الخارج، إذ لا حظّ لمفهوم الأعمى من الوجود، ولا ينتقض به إذا اعتبِر فيه الاتّحاد في الذات، أي فيما صدق[2] هو عليه، لأنّ مفهوم الأعمى صادق على ما صدق عليه مفهوم الموصوف بالعمي، فكيف يتَّحد الحدّان المذكوران في مثال المعنى**".

لأنّا نقول: انتقاض الحدّ على تقدير الأول ممنوعٌ، قوله '**إذ لا حظّ لمفهوم الأعمى من الوجود**' وهمٌ،[3] لاينبغي أن يذهب إليه فَهْمٌ، فإنّ الشخص إذا وُجد في الخارج يوجد بوجود جميع ما يصدق عليه من المفهومات الفرضية بوجه مّا، ولذلك يُنسَب[4] وجودُه إليها ولا ينكره أحدٌ، ويصحّ الحكم بكون الأعمى مثلًا في الدار إذا كان فيها شخصٌ موصوفٌ بالعمي، إلّا أنّه فرق بين نسبة وجوده إلى ذاتيّاته، ونسبته إلى عرضيّاته، واختلاف بالشدة والضعف، ومن ههنا كان معنى هو هو **[9/و]** مقولًا بالتشكيك كالوجود.

بل نقول:[5] قوله '**لا حظّ لمفهوم الأعمى من الوجود**' إنكار معنى، لصدقه على ما صدق عليه الموصوف بالعمي، ضرورةَ أنّه إذا صدق مفهوم على فردٍ موجودٍ يكون له ذاتٌ موجودةٌ، ويلزم[6] أن يكون له حظٌّ من الوجود، فلا مجال للفرق بين الحدّين المذكورين بانتقاض أحدهما[7] بحمل أحدهما[8] مثل الأعمى دون الآخر، وبما قرّرناه تبيّن أنّ من قال: "**الحكم في مثل قولنا زيد أعمى بالأمور العقلية على الأمور العقلية**" لم يكن على بصيرةٍ.[9]

---

[1] ك: للآخر.

[2] ك – صدق.

[3] [ن ك و حاشية: الواهم هو] قوشي.

[4] ن و: نُسِب.

[5] [ن و ك حاشية:] ردّ لقوشي.

[6] ك: ويلزمه.

[7] ك – بانتقاض أحدهما.

[8] ن و – أحدهما.

[9] [ن و ك حاشية:] ردّ لقوشي.

فإن قلتَ: "**سلّمنا[1] أنّ مقتضى صحة الحمل الإيجابي وجودُ المحمول مواطأةً، لا وجودُ مبدئه، فلا دلالة من تلك الجهة على لزوم وجوده، لكن لنا دلالةٌ عليه من جهةٍ أخرى، تقريرها أنّه لا بدّ في الحمل سواء كان مواطأة أو اشتقاقًا من تحقّق النسبة بين الموضوع والمحمول، وتحقّق النسبة بين الشيئين فرع امتياز أحدهما عن الآخر في مظهر ذلك التحقّق، ففي الحمل مطلقًا لا بدّ من كون المحمول ممتازًا عن الموضوع، وثبوت الامتياز لشيء يقتضي بثبوت ذلك الشيء أينما ثبت له الامتياز، بحكم القاعدة القائلة بـ'ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له في مظهر الثبوت'، فثبت أنّه لا بدّ في صحّة الحمل الإيجابي من ثبوت المحمول أيضًا، سواء كان حمله مواطأةً أو اشتقاقًا**".

قلتُ: لو صحّ ما ذكرتَ بجميع مقدماته لَلَزم أن يكون لمثل العمى وجود في الخارج، لأنه ثابت لموصوفه فيه، وإيجابه عليه إيجاب خارجي، واللازم باطل بالبدهية فكذا الملزوم، هذا نقضٌ للدليل المذكور إجمالًا.

وأمّا نقضه تفصيلًا[2] فبأن يقال: سلّمنا أنّ تحقّق النسبة بين الشيئين فرع امتياز أحدهما عن الآخر في مظهر ذلك التحقّق، لكن لا نسلّم أنّ امتياز أحدهما عن الآخر لا يكون إلّا بثبوت الامتياز لكلٍّ منهما.

بل نقول يكفي فيه ثبوته لأحدهما بدلالة ما مرّ من تحقّق النسبةِ بين زيد مثلًا والعمي في الخارج، والامتياز بينهما فيه، وليس هذا إرجاعًا للنقض التفصيلي إلى الإجمالي، بل استعمال لمقدمة الثابتة تارةً في **[10/ظ]** إبطال الدليل إجمالًا، وأخرى في إبطال مقدمة معيّنة من مقدماته، فافهمْ.

ومن المتغلّبين[3] من تصدّى لبيان اللمية للفرق المذكور بين الثابت والمثبت له، حيث قال: "**فإن قلتَ: 'لِمَ صار الاتّصاف يقتضي بثبوت الموصوف في ظرفه، ولا يقتضي وجود الصفة فيه، مع أنّ كليهما طرفاه ؟'.**

قلتُ: لأنّ الاتّصاف أعمّ من أن يكون بانضمام الصفة إلى الموصوف في الوجود، او يكون الموصوف في نحوٍ من أنحاء الوجود، بحيث لو لاحظ العقل صحّ له أن ينتزع منه تلك الصفة، مثال الأوّل: اتّصاف الجسم بالبياض، ومثال الثاني: اتّصاف زيد بالعمى، ولا شكّ أنّ هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتّصاف، ضرورةَ أنّه ما لم يكن الشيء موجودًا في الخارج مثلًا لم يصحّ انضمام وصفٍ إليه في الخارج، ولا كونُه في الوجود

---

[1] ك: سلّمناه.

[2] [ن و ك حاشية: وهذا] نقد لابن الخطيب. [هو المولى محمد بن إبراهيم الشهير بخطيب زاده (ت. 901 هـ) فقيه، أصولي، متكلم، ولد في قستموني وتوفي في استنبول، ومن تصانيفه: *رسالة في الرؤية والكلام*، *حواشٍ على شرح التجريد* للسيد الشريف، *حواش على حاشية الكشاف* للسيد، *تعليقة على التوضيح في أصول الفقه*، *رسالة في اكفار من أسند إلى الأنبياء*. راجع: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، 347/1؛ *معجم المؤلفين* لعمر كحالة، 28/3-29.]

[3] [ن ك و حاشية:] جلال.

الخارجي بحيث يصحّ منه انتزاع وصفٍ، ولا يستلزم وجود الصفة فيه، إذ العقل قد ينتزع من الموجود الخارجي أمورًا إضافيّة وسلبيّة لا تحقّق لها في الخارج ويصفه وصفًا صادقًا" إلى هنا كلامه.

ومُوجب ما ذكره عدم الفرق بين الموجبة المحصّلة والموجبة السالبة المحمولة، والقوم فرّقوا بينهما بتخصيص الحكم المذكور، وهو اقتضاء الحمل الإيجابي وجود الموضوع بالأولى منهما على ما يأتي تفصيله في تتمّة هذه المقدمة.

وأمّا الردّ عليه بأن يقال: لا دلالة فيما ذكره على حصول الاتّصاف في نفس الأمر بدون الصفة كما هو الدعوى، بل عمّم في الاتّصاف بحيث يدخل فيه ما لا يكون بحسب نفس الأمر، واعتبر وجود الموصوف دون الصفة، ولو عمّم في الاتّصاف حيث ما عمّمه، وعكس الأمر، بأن يعتبر وجود الصفة دون الموصوف، وقلب الدليل عليه، بأن يقال: الاتّصاف أعمّ من أن يكون بانضمام الصفة إلى الموصوف في الوجود، أو يكون الصفة في نحوٍ من أنحاءِ الوجود، بحيث لو لاحظ العقل صحّ له أن ينتزع منه موصوفًا، مثالُ الأوّل: اتّصاف الجسم بالبياض، ومثال الثاني: اتّصاف ما له الفرسنية **[10/و]** بالفرسنية، ولا شكّ أنّ هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتّصاف دون الموصوف بمثل ما ذكره لكانَ الاتّصاف مقتضيًا لوجود الصفة في ظرفه دون الموصوف فليس بشيء، لأنّ القائل المذكور ما عمّم في الاتّصاف بحيث يدخل فيه ما لا يكون بحسب نفس الأمر، بل حقّق معنى الاتّصاف في نفس الأمر، وليس هذا مما اخترعه، بل سبقه إليه بعض المحققين[1]، حيث قال في *تلخيص المحصّل*[2]: **"وكون الشيء واجبًا في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقلٌ مستندًا إلى الوجود الخارجي لزم في عقله[3] معقول هو الوجوب"[4]**، ولا يذهب عليك أنّ التحقيق المذكور تفصيلٌ لهذا المعنى، وأمّا وهم القلب فمِن قلبِ الفهم، كيف وهل يقول من له عقلٌ كاملٌ وفهمٌ صحيحٌ أنّ معنى الاتّصاف الخارجي بين زيدٍ والعمى أن يكون العمى في ظرف الاتّصاف أي الخارج بحيث لو لاحظه العقل صحّ له أن ينزع منه زيدًا، وعلى تقدير ما ذكره من اعتبار وجود الصفة في ظرف الاتّصاف يلزم الالتزام بهذا المحذور الذي يضحك منه الصبيان.

ومن أوهام هذا الواهم[5] ما ذكره بقوله **"لا خفاءَ في أنّ الثبوت نسبةٌ بين الثابت والمثبت له، فلا يكون بدونهما، ضرورةَ أنّ النسبة فرع لطرفيها"**، ومنشَؤه الغفول[1] عن تحقيق الثبوت والاتّصاف بحسب نفس الأمر على

---

[1] [ن و حاشية: المراد به] نصير الدين الطوسي.

[2] للمحقق نصير الدين الطوسي على *محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء* للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي. انظر: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، ص 1614/2.

[3] و: عقل.

[4] نصير الدين الطوسي، *تلخيص المحصّل*، ص 94.

[5] [و حاشية:] مير صدر.

الوجه المارّ ذكره، وأمّا تأييده ما ذكره بما في إلهيات *كتاب التحصيل* من قول بهمنيار:[2] **"وإن كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودًا لشيء، فإنّ ما لا يكون موجودًا في نفسهِ يَستحيل أن يكون موجودًا لشيء"**[3] فمِن قبيل تأييد الباطل بالباطل، لأنّ موجبَ القول المذكور أن لا يكون للعمى المعدومِ في الخارج ثبوتُ الأعمى فيه.

وهذا مكابرة[4] صريحة ومنشؤه عدم الفرق بين القيام بالغير والثبوت له، فإنّ ما ذكر حكم الأوّل دون الثاني، وقد حقّقنا الفرق بينهما في شرح *تجويد التجريد*[5] على وجه اندفع عنه الشكوك والأوهام.

[مطلب: تحقيق القضية السالبة المحمول]

تتمة للمقدمة المذكورة: اعلم أنّ المتأخرين اعتبروا قضيةً سمّوها سالبة المحمول، وقالوا: "إنّ موجبتها لا تقتضي **[11/ظ]** وجود الموضوع، وإنّها[6] مساوية للسالبة".[7]

[مطلب: الفرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة]

---

[1] [ن و ك حاشية: المراد به المولى المحقق] مير صدر [الدين محمد الشيرازي (ت. 930 هـ)، كتب حاشية لطيفة على شرح الجديد لعلي قوشجي، وفيها اعتراضات على حاشية جلال الدين الدواني. انظر: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، 349/1].

[2] هو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، (ت 458 هـ/1066 م) حكيم، من تلاميذ ابن سينا. كان مجوسيًا وأسلم؛ له تآليف، منها *ما بعد الطبيعة*، *مراتب الموجودات*، *التحصيل*، *فلسفة ومنطق*. راجع: *معجم المؤلفين* لعمر كحالة، 449/1؛ *الأعلام* لزركلي، 88/2.

[3] بهمنياربن المرزبان، *كتاب التحصيل*، مكتبة راغب باشا، رقم: 880، ورق: ظ/70.

[4] هي المنازعة في المسألة العلمية لا لإظهار الصواب، بل لإلزام الخصم، وقيل المكابرة هي مدافعة الحق بعد العلم به. انظر: جرجاني، *كتاب التعريفات*، ص 227.

[5] ابن كمال باشا، *التجويد في شرح التجريد*، مكتبة سليمانية، قسم عاطف أفندي، رقم: 2816.

[6] [ن حاشية:] أي الموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة.

[7] [ن حاشية:] لأنّ الإيجاب اعتباري صرف اعتبر العقل أنّ سلب شيء عن شيء إيجاب لذلك السلب له، وصوره كذلك ولا إيجاب في الحقيقة، بخلاف المعدولة، فإنّ الاتّصاف به حقيقي وإن كان الصفة سلبًا (سالكوتي على التصورات).

وذكروا في تحصيل معناها والفرق بينها وبين السالبة أنّ في السالبة سلب المحمول عن الموضوع، وفي الموجبة السالبة[1] المحمول يرفع[2] ويحمل ذلك السلب عليه، فيكون معنى السالبة "**ج** نيست **ب**"، ومعنى سالبة المحمول "**ج** نيست **ب** است".[3]

[مطلب: بيان عدم اقتضاء الموجبة السالبة المحمولِ وجودَ الموضوع ومساواتها للسالبة]

وبيّنوا عدم اقتضائها وجودَ الموضوعِ ومساواتها للسالبة، بأنّه إذا صدق سلب **ب** عن **ج** يصدق على **ج** أنّه منتفٍ عنه **ب**، وإلّا لصدق نقيضه، أعني: ليس بمنتفٍ عنه **ب**، فلا يصدق السالبة هذا خلف، وإذا صدق أنّ **ج** منتفٍ عنه **ب** صدق سلب **ب** عنه لا محالة.[4]

فإن قلتَ: "**البيان المذكور لثاني جزئي المدعى خاصة، وهو أنّ سالبة المحمول مساوية للسالبة، فلا بدّ من بيان الجزء الأوّل أيضًا حتى يتم المدعى**".

قلتُ: إنّهم زعموا أنّ مساواتها لها يستلزم عدم اقتضائها وجود الموضوع واكتفوا بناءً على زعمهم هذا ببيان الجزء المذكور من المدعى، وسيأتي ما يتعلّق بزعم المذبور بإذن الله تعالى.

والفاضل الطوسي[5] أنكر سالبة المحمول في *نقد التنزيل*، فقال: "**إذا تأخر السلب عن الربط فهو معنى العدول، سواء كان لفظ 'ليس' مؤلفًا فيه مع غيره أو لفظ[6] 'لا' مركبًا بغيره، لأنّ جميع ذلك المؤلّف والمركّب يكون بمنزلة مفردٍ ليحكم به، لأنّ القضية لا يمكن أن يحمل على مفرد حملَ هو هو، فيكون معناه كلّ شيء يقال**

---

[1] ك – أنّ في السالبة سلب المحمول عن الموضوع، وفي الموجبة السالبة.

[2] [حاشية] أي بعد سلب المحمول عن الموضوع.

[3] إنّ الحكمة الفلسفيّة لما نقلت من اللغة اليونانية إلى العربية وجد القوم أنّ الرابطة الزمانية في اللغة العربية هي الأفعال الناقصة، ولكن لم يجدوا في تلك اللغة رابطة غير زمانية تقوم مقام "است" في الفارسية، و"استين" في اليونانية، فاستعاروا للراتط الغير الزمانية لفظة "هو" و"هي" ونحوهما مع كونهما في الأصل أسماء لا أدوات. انظر: *الحاشية على تهذيب المنطق* لعبد الله بن شهاب الدين الحسين اليزدي، دار احياء التراث العربي، ص 56.

[4] [ن حاشية:] والفرق بين معدولة المحمول وسالبة المحمول أنّ حرف السلب خارج عن المحمول الأول في سالبة المحمول داخل في المحمول الثاني، وفي المعدولة داخل فيهما، وقِس عليه معدولة الموضوع وسالبة الموضوع (الدرّ الناجي).

[5] [ن حاشية: له مؤلفات منها] *التجريد، ونقد التنزيل، وشرح الإشارات، وقواعد العقائد، ونقد المحصّل*.

[6] *ك: لفظة*.

عليه ج على الوجه المقرّر، فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه بأنّه[1] ليس ب أو لا ب، أو بأيّ عبارةٍ شئتَ، فإن جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى يسلبَ شيئًا عن شيء فقد اعتبر المحمول وحده قضيةً، وأخرخ عن أن يكون محمولًا، وأمّا حال الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر" هذا كلامه.

وأجيب عنه بأنّ المحمول فيها هو مضمون السالبة كما في قولك 'زيد ليس أبوه قائمًا'، ولا يلزم منه كون القضية محمولةً، ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة، لما في سالبة المحمول من التفصيل، إذ فيه إشارة إلى حكم معقولٍ، بخلاف المعدولة، فإنّ معنى المعدولة مثلًا **[11/و]** 'زيد نابيناست'، ومعنى سالبة المحمول 'زيد نيست بينا أست'.

وردّ الجواب المذكور بعض الفضلاء[2] بأنّه لا يجدي نفعًا، لأنّ المعتبَر في المعدولة كون حرف السلب جزءًا من المحمول من غير قيد زائد[3]، فإذا سلّم كون حرف السلب جزءًا منه لزم كونها معدولة، سواء كان مجملًا أو مفصّلًا، وما قيل من أنّ "حرف السلب ليس فيها جزء من المحمول" ينافي ما ذكروه في تفسيره، وما صرّحوا به بأنّه يرفع ويحمل ذلك السلب عليه، وإن اصطلح أحد على أنها لا تسمّى معدولة، لاعتبار قيدٍ زائدٍ فيها، فلا مشاحةَ في ذلك، لكن المقصود من إثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوي السالبة وتفارق المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود الموضوع، وما ذكره من التفاوت بالإجمال والتفصيل لا يؤثّر في ذلك، إذ ذلك التفاوت إنّما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى، ولا يقتضي صدق أحدهما حيث يكذب الآخر.

وفيه بحثٌ من وجوه:

الأول أنّ قول المنكِر **"وأمّا حال الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر صريح في أنّ كلامَه السابق عليه في عدم التفرق[4] يعني بين القضيتين المذكورتين من جهة المحمول، مع قطع النظر عن حال الموضوع"**.

فالجواب عنه ببيان الفرق المعنوي بينهما من جهة المحمول، بأنّ في محمول أحدهما إشارة إلى حكم معقول دون محمول الأخرى يجدي نفعًا، قوله **"لكن المقصود من إثبات هذه القضية"** إلى آخره.

قلنا: سلمنا ذلك، لكن كلام المنكِرين[5] ليس في هذا المقام على ما نبّهتُ عليه آنفًا، فردُّ الجواب المذكور من هذه الجهة خارج عن القانون كما لا يخفى.

---

[1] ك: انّه.

[2] [ن و ك حاشية: المراد به] جلال [الدين الدواني].

[3] ك– زائد.

[4] و: الفرق.

[5] ك: المنكر.

الثـاني أنّ قولـه "**اذ ذلـك التفـاوت إنّمـا هـو في الملاحظـة**" منـافٍ لمـا قـرّر ذلـك الفاضـل في بحـث *بديهـة تصـور الوجـود* مـن أنّ التفـاوت بالإجمـال والتفصـيل يمنـع الـترادف، إذ يوجـب كـون هـذا التفـاوت في الملاحظـة فقـط دون المعـنى أن لا يكون مانعًا عن الترادف.

الثالـث أنّ التعليـل المـذكور علـى تقـدير تمامـه لا يجـدي ، لأنّ عـدم التفـاوت في نفـس المعـنى حاصـل بـين مفهـوم 'مِـنْ' ومفهـوم **[12/ظ]** 'الابتـداء'، ومـع ذلـك بينهمـا بـون بعيـد مـن جهـة الحكـم، حيـث يصـح الحكـم علـى أحـدهما دون الآخـر، فلِـمَ لا يجـوز أن يكـون الحـال فيمـا نحـن فيـه مثـل ذلـك، بـأن يكـون القضـيتان المـذكورتان متّحـدتان في نفـس[1] المحكوم به، ومع ذلك يكون بينهما بون بعيد من جهة المحكوم عليه باقتضاء إحديهما وجوده دون الأخرى.

ثمّ قـال ذلـك الفاضـل[2]: "**بـل نقـول المقدمـة القائلـة بـأنّ 'ثبـوت الشـيء للشـيء يسـتدعي ثبـوت المثبـت لـه' كلّيـةٌ لا يسـتثني العقـل منهـا شـيئًا مـن المفهومـات، كيـف لا والمعـدوم المطلـق لـيس شـيئًا مـن الأشـياء أصـلًا، والمحمـول الذي يعتبرونه لا محالةَ شيءٌ ذهنيٌ[3]، فيسلب عن المعدوم المطلق.**

وقـد قـال الشـيخ:'كـلّ موضـوع الإيجـاب فموجـود إمّـا في الأعيـان وإمّـا في الـذهن'، وإنّمـا أوجبنـا أن يكـون الموضـوع في القضـايا الإيجابيـة المعدولـة موجـودًا ، لا لأنّ نفـس قولنـا غـير عـادل يقتضـي ذلـك، ولكـن لأنّ الإيجـاب يقتضـي ذلـك سـواء كـان نفـس غـير عـادل يقـع علـى الموجـود والمعـدوم أو لا يقـع إلّا علـى الموجـود، فقـد تبـيّن أنّ الربط الثبوتي يقتضي بثبوت الموضوع، وأن لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك"[4] إلى هنا كلامه.

وفيه بحث:

أمّـا أوّلًا فـلأنّ قولـه: "**كيــف لا والمعــدوم المطلــق" إلى** آخـره لا يجـدي في تمـام التقريـب[5] لأنّ الثابـت بـه لـزوم الوجـود للموضـوع عنـد كـلّ حكـم إيجـابي، والمـدّعى توقّـف كـلّ حكـم إيجـابي علـى وجـود الموضـوع، وهـذا أخـصّ منـه، وثبـوت الأعمّ لا يستلزم ثبوت الأخصّ.

---

[1] و ك + معنى.

[2] [ن ك و حاشية: المراد به] جلال [الدين الدوّاني].

[3] ك: ذهن.

[4] جلال الدين الدواني، *حاشية على تجديد العقائد شرح تجريد العقائد* (في هامش الكتاب)، ص 12.

[5] التقريب: هو سوق الدليل على وجهٍ يلتزم المطلوب، فاذا كان المطلوب غير لازم، واللازم غير مطلوب لا يتمّ التقريب. انظر: *كتاب التعريفات* لجرجاني، ص 63.

وأمّا ثانيًا فلأنّه إن أراد أنّه قد تبيّن ممّا نقله أنّ الربط الثبوتي يقتضي في الواقع ثبوت الموضوع بلا مدخلٍ لخصوصية المحمول في ذلك فلا نسلّم، إذ ليس في الكلام المنقول عن الشيخ ما يدلّ على ذلك، بل هو تقرير لهذه الدعوى بعبارة مفصّلة، وإن أراد أنّه قد تبيّن منه أنّ الربط الثبوتي يقتضي في زعم الشيخ ثبوت الموضوع بلا مدخَل لخصوصية المحمول فيه فمسلّم، ولكنّه لا يجدي نفعًا،[1] لأنّ المسئلة عقليّة، والمقام مقام تحقيقٍ لا تقليد، والشيخ ليس ممَّن يصيب في كل ما يقول، كيف وكتابُه المسمّى *بالنقيض* مملوٌّ بالحشو وبالخطاء كما لا يخفى على من تأمّل فيه وأنصَف **[12/و]**، وبالتجنّب عن التعصّب اتّصف.

ثمّ قال الفاضل المذكور: "**والحق عندي أنّ المساواة بينهما بحسب الواقع مسلّم، ولا يدلّ ذلك على أنّ شيئًا من الإيجاب لا يستدعي وجود الموضوع، بيان ذلك أنّه لمّا دلّ البرهان على أنّ جميع المفهومات موجودة في نفس الأمر، إذ ما من مفهومٍ إلّا ويصحّ أن يُحكم عليه بحكمٍ إيجابي صادقٍ، وذلك يدلّ على وجوده في نفس الأمر، فإذا صدقت السالبة صدقت الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان المنقول آنفًا، وليس[2] ذلك مبنيًّا على أنّ تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهّموه، بل على أنّ الوجود الذي يقتضي[3] ذلك الإيجاب هو الوجود في نفس الأمر، وجميع المفهومات متشاركة في ذلك الوجود**"[4] هذا كلامه.

وفيه بحثٌ من وجوه:

الأوّل أنّه لاصحّةَ للمقدمة القائلة 'ما من مفهومٍ إلّا ويصح أن يُحكم[5] عليه بحكم إيجابي[6] صادق'، لأنّ من المفهومات ما[7] لا استقلال له، فلا يوجد فيه الصلاحية، لأن يحكم عليه بحكم إيجابي، وقد حقّق الفاضل الشريف هذه المسئلة في مواضع من كتبه.

---

[1] و ك- نفعًا.

[2] ك- ليس.

[3] و: تقتضيه.

[4] جلال الدين الدواني، *حاشية على تجديد العقائد شرح تجريد العقائد* (في هامش الكتاب)، ص 12.

[5] و – أن يحكم.

[6] ن و: الإيجابي.

[7] ك- ما.

الثـاني أنّ مُوجـب تلـك المقدمـة أن لا يكـون بـين الموجـود في الـذهن والموجـود في نفـس الأمـر عمـومٌ مـن وجـهٍ، إذ حينئـذٍ يكـون لكـلّ مـا لـه وجـود في الـذهن وجـود في نفـس الأمـر،[1] وهـذا خـلاف مـا عليـه الجمهـور، والفاضـل المـذكور أيضًـا غير مخالِف لهم فيه.

الثالـث أنّـه إن أراد بـالمفهوم مـا يقابـل 'المـا صـدق' فسـلّمنا أنّ جميـع المفهومـات موجـودة في نفـس الأمـر، ولكنّـه لا يجـدي، إذ لا يلـزم مـن وجـود جميـع المفهومـات وجـود جميـع مـا صـدق عليـه كـلّ مفهـوم فيـه، فيجـوز أن لا يوجـد بعـض مـا صـدق عليـه بعـض المفهومـات فيـه، ويكـون ذلـك الـبعض مـادّة الافـتراق بـين القضـيتين المـذكورتين، وإن أراد بـه مـا يعـمّ 'المـا صـدق' علـى أن يكـون معـنى المفهـوم 'مـا مـن شـأنه أن يكـون معلومًـا ولـو بوجـه مّـا' فـلا نسـلم أنّ جميـع المفهومـات بهـذا المعنى موجـودة في نفـس الأمـر، فـإنّ مِـن الماصـدقات الفرضـية مـا لا وجـود لـه في نفـس الأمـر، بـل لا إمكـان لأن يوجـد فيـه كالذي يقتضي ذاتُهُ وجودَه وعدمَه معًا. **[13/ظ]**

وإنّمـا قلنـا "**لا يمكـن وجـوده فيـه**" ضـرورةَ أنّ وجـوده فيـه يسـتلزم اجتمـاع النقيضـين في الواقـع، والـلازم باطـل فكـذا الملزوم.

فإن قلتَ: "**إذا لم يمكن وجوده في نفس الأمر فكيف يصدق الحكم عليه**".

قلـتُ: أمّـا صِـدق الحكـم السـلبي والـذي يُـؤوّل إليـه فـلا إشـكال فيـه، وأمّـا صـدق الحكـم الإيجـابي الـذي لا يـؤوّل إلى الحكم السلبي فثبوته في معرض المنع، فتأمّل.

الرابـع أنّ المسـاواة بينهمـا بحسـب الواقـع تسـتدعي أن لا يقتضـي سـالبة المحمـول الخارجيـة وجـودَ الموضـوع في الخـارج، لعـدم اقتضـاء مسـاويها إيّـاه، وهـو السـالبة الخارجيـة، فـإنّ تحقّقهـا بـدون وجـود الموضـوع في الخـارج يسـتلزم تحقّـق مسـاويها أيضًـا بدونـه، ولا فـرقَ بـين الخارجيـة والذهنيـة في اقتضـاء وجـود الموضـوع فيمـا نسـب إليـه القضـية وعـدم اقتضـائه فيـه، فالذهنيـة إن اقتضـت وجـود الموضـوع في الـذهن لا بـدّ أن تقتضـي الخارجيـة أيضًـا وجـود الموضـوع في الخـارج، وإن لم تقـتض الخارجيـة وجـود الموضـوع في الخـارج لا بـدّ أن لا تقتضـي الذهنيـة أيضًـا وجـودَ الموضـوع في الـذهن، ولمـا ثبـت أنّ سـالبة المحمـول الخارجيـة لا يقتضـي وجـود الموضـوع في الخـارج فقـد ثبـت أنّ سـالبة المحمـول الذهنيـة أيضًـا لا يقتضـي وجـود الموضـوع في الـذهن، فثبـت أنّ سـالبة المحمـول مطلقًـا لا تقتضـي عـدم[2] وجـود الموضـوع بحكـم المسـاواة المـذكورة، فـالقول بـأنّ ذلـك لا يدل على أنّ بعض الإيجاب لا يستدعي وجود الموضوع ناشٍ عن قصور التأمّل وقِلّة التدبّر.[3]

---

[1] ك– عمومٌ من وجهٍ، إذ حينئذٍ يكون لكلّ ما له وجود في الذهن وجود في نفس الأمر.

[2] و ك– عدم.

[3] وردّ تاشكبري زاده على ابن كمال باشا: والكلّ مدفوع؛ أمّا الأوّل: فلأنّ المفهومات الغير المستقلة فى أنفسها، قد يلاحظ على وجه الاستقلال، فيصحّ الحكم عليها، عليها، صرح بذلك الشريف العلامة فى تلك المواضع، فلا يرد ما ذكره من النقيضين. وأمّا الثاني: فلأنّه لا يلزم من صحّة الحكم مطابقة تصوّر موضوعه لما فى نفس

الخامس أنّ بيانه المذكور قاصرٌ عن المطلوب، لأنّ الظاهر منه أنّ المساواة بين الذهنيتين لا تدلّ على أنّ سالبة المحمول الذهنية لا تستدعي وجود الموضوع في الذهن، وأمّا أنّ المساواة بين الخارجيتين لا تدلّ على أنّ السالبة المحمول الخارجية لا تستدعي وجود الموضوع في الخارج، فما ذكر ساكت عنه، فلم يثبت به أنّ المساواة بينهما مطلقًا لا تدلّ على أنّ بعض الإيجاب لا يستدعي وجود الموضوع كما هو المطلوب.

ثمّ قال الفاضل المذكور: "**فإن قلتَ لا شكّ أنّه لا يصدق اللاشيء واللاممكن بالإمكان العامّ[1] على شيءٍ بحسب نفس الأمر، فإذا قلنا: 'كلّ لا شيءٍ لا ممكنٌ بالإمكان العامّ' فلا وجود لموضوع هذه القضية أصلًا، فيجب أن لا يصدق بناءً على ما ذكرت من [13/و] اقتضائها وجود الموضوع، وحينئذٍ ينتقض كثير من قواعدهم، ككون نقيض المتساويين متساويان، وانعكاس الموجبة الكلّية كنفسها عكس النقيض كما هو مذهب القدماء، وهذا هو الذي حداهم على إثبات الموجبة السالبة المحمول، والحكم بأنّها لا تستدعي وجود الموضوع.**

قلتُ: القضية المذكورة تصدق حقيقية على ما ذكره في المجهول المطلق، أعني كلمّا لو وجد لكان لا شيئًا فهو بحيث لو وجد لكان لا ممكنًا، وبذلك يندفع النقوض كما لا يخفى على المتدبّر،[2] فظهر أنّ كونَ هذه الموجبة مساويةً للسالبةِ لا ينافي اقتضاء تلك الموجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة له،[3] بل إنّما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه أنّه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود أصلًا صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة، وذلك لا يقدح في المساواة الواقعة بينهما، وأنّه لا حاجةَ في دفع النقوض إلى استثناء شيءٍ من الموجبات من الحكم باقتضائها وجود الموضوع أصلًا مع أنّه تحكّم كما مرّ، فاحفظ بهذا التحقيق، فإنّه بذلك حقيق"[4] إلى هنا كلامه.

وفيه بحث:

الأمر، كما في قولك 'شريك البارى ممتنع' فلا يفوت العموم المذكور. وأمّا الثالث: فلأنّ حاصل كلامه في إثبات المساواة أنّ وجود عنوان الموضوع ثابت بدليل منفصل عن الايجاب وهو دلالة البرهان على وجود جميع المفهومات في نفس الأمر، وأنّ الإيجاب لا مدخل لها في وجود أفراد الموضوع أو عدمها، سواء كانت ذهنية أو خارجية، إذ ما من مفهوم إلّا ويصحّ الحكم عليه بحكم الحالي صادق فعدم اقتضاء القضية المذكور وجود الموضوع ليس للايجاب فلا يدل على أنّ بعض الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع من حيث هو إيجاب كما هو المقرر عند القوم، وعلى هذا التقرير لا يرد الاعتراض المذكور. وأمّا الرابع: فلأنّ ما ذكره من البيان على ما قررناه آنفًا إنّما يدلّ على أنّ بعض الإيجاب لا يستدعي وجود الموضوع سواء كانت أفراده ذهنية أو خارجية، فلا يرد ما ذكره. انظر: *رسالة الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني*، لتاشكبري زاده، ص.54-65.

[1] هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين، كقولنا: "كلّ نارٍ حارّة"، فإنّ الحرارة ضرورية بالنسبة إلى النار، وعدمها ليس بضروري، وإلّا لكان الخاص أعمّ مطلقًا. انظر: *كتاب التعريفات* لجرجاني، ص 36.

[2] و ك: المتدرّب.

[3] ك – له.

[4] جلال الدين الدواني، *حاشية على تجديد العقائد شرح تجريد العقائد* (في هامش الكتاب)، ص 12.

أمّا أوّلًا فلأنّ قوله: "**القضية المذكورة تصدق حقيقية**" غيرُ مسلّمٍ، كيف والقوم اعتبروا في القضية الحقيقية[1] إمكانَ الوجودِ لموضوعها، إذ لولا ذلك لما صدقت الكلّية الحقيقية على ما قُرّر في موضعه، ولا خَفاءَ في أنّ إفراد اللاشيء غير ممكن الوجود.

وأمّا ثانيًا فلأنّ مقدم الشرطية القائلة: "**كلّما لو وجد لكان لا شيئًا فهو بحيث لو وجد لكان لا ممكنًا**" ممّا لا صحّة له، ضرورةَ أنّ الشيئية لا ينفك عن الوجود، ففرض اللاشيء[2] على تقدير الوجود من قبيل فرض الممتنع، وقد تَقرّر عندهم أنّ الممتنع على تقدير وقوعه يجوز أن يستلزم ممتنعًا آخر، فيجوز أن يكون الواقع على تقدير وقوع المقدّم المذكور نقيضَ التالي المذكور لا عينه، فلا علم بصدق القضية المذكورة.

وبالجملة فما ذكره في هذا المقام فهو[3] بمعزلٍ عن مظنّة[4] التحقيق، ثمّ إنّه اتّضح من القيل والقال أنّ في أصل المقال، وهو أن يكون في المساواة بين القضيتين المذكورتين دلالة على أنّ سالبة المحمول لا تستدعي وجود الموضوع، **[14/ظ]** شدّة خفاء، فلا وجهَ لاكتفائهم ببيان الحكم[5] الأوّل عن بيان الحكم الثاني، وهذا ما وعدناه فيما سبق.

[مطلب: مطلق المحمول على أربعة أقسام]

بقي ههنا دقيقة لا بدّ من التنبيه عليها، وهي أنّه إذا كان في المحمولات ما لا يقتضي وجود الموضوع كالمحمولات السلبية على رأي المتأخرين يكون مطلق المحمول على أربعة أقسامٍ:

أحدها ما يستدعي وجودَ الموضوع في الخارج لخصوصه، كالعوارض الخارجية.

وثانيها ما يستدعى وجوده في الذهن بخصوصه، كالعوارض الذهنية.

وثالثها ما يستدعي وجوده في الجملة أعمّ من أن يكون في الخارج أو في الذهن، كالعوارض اللازمة للماهية من حيث هي.

ورابعها ما لا يستدعي وجوده أصلًا لا في الخارج ولا في الذهن، كالمحمولات السلبية.

فإن قلتَ: "**هلّا يلزم حينئذٍ بطلان ما تقرّر عندهم من انحصار الأقسام المذكورة في الثلاثة، وهي لازم الماهية ولازم الوجود الخارجي ولازم الوجود الذهني؟**"

---

[1] هي التي يؤخذ موضوعها من حيث هو هو، لا باعتبار الوجود الخارجي، بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل. انظر: *كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد* لحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلّي، ص

[2] و: اللا شيئية.

[3] و ك- فهو.

[4] و: قضية.

[5] ك- الحكم.

قلتُ: لا، لأنّ مقسم تلك الأقسام المحمول الثبوتي، ولذلك عبّروا عنه بالعارض، فإنّ المتبادر من العروض للغير القيام به، وهو من خواص الثبوتي، ومقسم الأقسام التي ذكرناها[1] مطلق المحمول ثبوتيًا كان أو سلبيًا، فلا منافاَة بين عدم انحصار تقسيمنا في الثلاثة المذكورة، وانحصار تقسيمهم فيها، حتى يلزم[2] صحة أحدهما بطلان الآخر.

ومن غفل[3] عن هذا قال معترِضًا على ما قاله المتأخرون مِن "أنّ سالبة المحمول لا تستدعي وجود الموضوع":

"إنّهم قسّموا العوارض إلى ثلاثة أقسامٍ:

قسمٌ يلحق الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوصيته أحد الوجودين، إذ لا مدخل لها في ذلك اللحوق، بل لمطلق الوجود.

وقسمٌ آخر يلحق الوجود أي الهوية الخارجية.

وقسمٌ آخر يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن.

فلو لم يكون ثبوت السلوب العارضة لمعروضاتها مقتضيًا لثبوت تلك المعروضات لخَرَج مثل هذه العوارض عن تلك الأقسام وبطل حصر الأقسام فيما ذكر، إلّا أن يقيّد المقسم بقيد الثبوتية، لكن هذا التقيّد مع كونه خلاف الظاهر لا يناسب الغرض من الفنّ، فإنّ هذا التقسيم كما وقع [14/و] في كتب الحكمة وقع أيضًا في كتب الميزان، ولا شكّ أنّ هذا التخصيص لا يناسب هذا الفن"[4] هذا كلامه.

وقد نبّهتُ آنفًا أنّ المقسم هو العارض للغير، بمعنى القائم به، وإرادة القيام من العروض ليست خلاف الظاهر، فوَصْف الثبوتِ من لوازم المقسم لا من مخصّصاته، وجعل المقسم أمرًا خاصًّا[5] دون أمر عامٍّ ليس من قبيل تخصيص القواعد حتى لا يناسب الفنّ الذي ذكر في كتبه ذلك التقسيم.

---

[1] ك: ذكرنا.

[2] ك + من.

[3] [ن و ك حاشية: المراد به] ابن الخطيب.

[4] خطيب زاده، *حاشية خطيب زاده على حاشية الجرجاني على شرح التجريد* لإسفهاني، جامعة مرمرة قسم المخطوطات، رقم: 12538، ورق: 71/ظ.

[5] و: خارجيًا.

[المقدمة الرابعة]

ورابعها أي رابع المقدمات المذكورة، أنّ القضية الحقيقية هي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلّي الواقع عنوانًا، سواء كان موجودًا في الخارج محقّقًا أو مقدّرًا أو لا يكون موجودًا فيه أصلًا، فمُوجب صدقها موجبة كلّية عدم انحصار الوجود في نفس الأمر في الوجود الخارجي، ضرورةَ أنّ صدق الإيجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع، فإذا[1] لم يكن للشيء ثبوتٌ لم يتصوّر ثبوتُ المحمول له، لأنّ ثبوت شيءٍ لآخر يتوقّف على ثبوت الآخر في نفسه، فثبت أنّ صدق القضية الحقيقية موجبة كلّية، لتضمُّنها صدق الحكم الإيجابي على ما ليس بموجود في الخارج يستدعي عدم انحصار الوجود في نفس الأمر في الوجود في الخارج، وأمّا صدق موجبتها مطلقًا أي من غير قيد الكلّية فلا يستدعي ما ذكر، لأنّ صدق الإيجاب الحملي جزئيًا يكفي فيه ثبوت المحمول لبعض أفراد الموضوع، فلا يتضمن صدقُهاحينئذٍ صدقَ الحكم الإيجابي على ما ليس بموجود في الخارج حتى يلزم ما ذُكِر.

لا يقال:[2] "**على تقدير انحصار الوجود في نفس الأمر في الوجود في الخارج لا يلزم كذب الموجبة الحقيقية الكلّية، لأنّ معناها على ما عُلم من التفسير المذكور الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الأمر، وعلى[3] هذا التقدير يكون جميع الأفراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الأمر، فإذا اتّصف جميع الأفراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الأمر، غاية ما في الباب يلزم أن يكون الحقيقية مساوية للخارجية، نعم لو كان معناه 'الحكم على جميع الأفراد الخارجية وجميع الأفراد [15/ظ] الغير الخارجية' لكان كما ذكره، لكنّه ليس كذلك، كيف ولو كان[4] كذلك لم يصدق فيما ليس له فرد خارجي**".

لأنّا نقول: ليس المعنى المفهوم من التفسير المذكور ذلك الأمر المجمل، بل الأمر المفصّل وهو الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الأمر، سواء كان ذلك الفرد موجودًا في الخارج أو لا، وعلى تقدير اعتبار القيد الأخير الذي مبنى ما ذُكر على الغفول عنه يتمّ الملازمة المذكورة بلا ريبة.

لا يقال: "**إذا كان العنوان في الحقيقة ممّا لا يصدق بالفعل إلّا على الأفراد الخارجية لا يتحقق القيد المذكور**".

لأنّا نقول: بل يتحقّق حينئذٍ أيضًا، لأنّ الحكم في تلك الصورة وإن كان مقصورًا على الأفراد الخارجية، لكن ليس الحكم عليها لأنها أفراد خارجية، بل لأنها أفراد نفس أمريّة حتى لو لم تُوجد في الخارج ووُجدَتْ في مظهر آخر لنفس الأمر لكان الحكم المذكور على حاله، نعم إذا كان العنوان ممّا يمتنع صدقه على غير الفرد الخارجي لا يتحقّق القيد المذكور، إلّا أنَ القيضية حينئذٍ لا يحتمل أن يكون حقيقيةً، بل يتعيّن كونها خارجيةً.

---

[1] و: واذا.

[2] [ن حاشية: قائله] جلال [الدين الدواني].

[3] ك: على.

[4] [ن، ك حاشية:] عبارة جلال "على أنّه لو كان"، وفيها ما فيها.

وبهذا اندفع ما قيل: "**لا نسلّم صحة الملازمة المذكورة**"، لجواز أن لا يكون لعنوان ما فرد غير خارجي، بل ينحصر أفراده في الأمر الخارجي، كمفهوم الواجب بالذات، ومفهوم الوجود الخارجي، فإنّهما لا يصدقان بالفعل، بل لا يمكن صدقهما إلّا على الأمر الخارجي، وحينئذٍ يتحقّق القضية الحقيقية موجبةً كلّيةً.

وإذ قد فرغنا عن تقرير ما يجب تقديمه من المقدمات، فلنشرع في أصل المقصود من وضع هذه الرسالة.

فنقول: لا شبهةَ في أنّ للنار مثلًا وجودًا، به يظهر عنها أحكامها ويصدر عنها آثارها، من الإضاءة والإحراق وغيرهما، وهذا الوجود يسمّى وجودًا عينيًّا وخارجيًا وأصيلًا، وهذا ممّا لا نزاع فيه بين أرباب النظرِ، وإنّما خصّصنا عدمَ النزاع فيه بأرباب النظر، إذ فيه نزاع لأصحاب الكشف على ما قرّرناه في بعض رسائلنا،[1] ومن[2] لم يذكر ذلك القيد، فكأنّه اعتمد على قرينة المقام، وكون الكلام على أصل أهل النظر من أرباب الحكمة، وانمّا[3] النزاع في أنّ لها سوى الوجود المذكور وجودًا آخر **[15/و]** لا يترتّب به عليها تلك الأحكام والآثار، فإنّ الحكماء أثبتوه وعامّة المتكلمين أنكروه، ومنهم الإمام على ما ذكره الكاتبي في *شرحه للملخّص*.

وإنما قلنا تلك الأحكام والآثار، لأنّ الوجود الذهني أيضًا يترتب به على النار أحكام وآثار، إلّا أنّهما ليسا من جنس ما يترتّب عليها بالوجود الخارجي من الآثار المحسوسة والأحكام المشاهدة، كالإضاءة والإحراق، ومَن لم يَنتبه[4] لهذا تكلّف في توجيه ما ذُكر، حيث قال: "**تصوّر الوجود الخارجي بديهي، وما ذكروه تنبيه، فلا يَرد أنّه إن أُريد بالآثار والأحكام في قولهم الوجود الخارجي ما هو مبدأ الآثار ومصدر الأحكام الآثار والأحكام الخارجية لزم الدور[5] أو الأعمّ دخل فيه الوجود الذهني، فإنّه أيضًا مبدأ الآثار والأحكام الذهنية، كالمعقولات الثانية**".[6] هذا كلامه على أنّ ما ذكره لا يجدي نفعًا لأنّ المقامَ مقامُ تعيين المراد من الوجود الخارجي والوجود الذهني لمكان الاشتباه فيهما، بناءً على أنّهما كثيرًا مّا يستعملان في معنيين آخرين غير المعنيين المرادين ههنا، على ما نبّهتُ عليه في المقدمة الأولى، فالحاجة ماسّةٌ إلى ذكر المميِّز بينهما على المعنيين المرادين ههنا، فلا بدّ أن يكون القيد المذكور صالحًا للتميّز بينهما، وبما قرّرناه من أنّ المهمّ تعيين ما هو المراد من الوجودين المذكوين في هذا المقام تبيّن أنّ بديهة تصورهما

---

[1] اعلم أنّ أرباب الكشف والعيان لا ينكرون ثبوت الماهيات، كيف وهم يقولون بالأعيان الثابتة ولا ينكرون ثبوتية الوجود إليها، وإنّما ينكرون الممكن ذا وجودٍ، وبذلك يفارقون أصحاب النظر والبرهان، فإنّ وجود الممكن عندهم مستفاد من الغير وعند هؤلاء مستفاد منه. [...] الوجود الذي يبحث عنه أهل النظر اعتباريٌّ عارضٌ للماهيات قائم بها، والوجود الذي يثبته أرباب الكشف وأصحاب الشهور أمرٌ حقيقيٌّ معروضٌ للماهيّات وقيّومٌ لها. انظر: *رسالة شريفة في ثبوت الماهيات* لإبن كمال، مكتبة بغدادلي وهبي، رقم: 2041، ورق: 241/و-242/ظ.

[2] ن – من ؛ [ن و ك حاشية: المراد به] السيد [الشريف الجرجاني].

[3] ك: إنّما.

[4] [ن حاشية: المراد به] جلال [الدين الدواني].

[5] هو توقّف الشيء على ما يتوقف عليه إمّا بمرتبةٍ، كما يتوقف اَ على بَ، و بَ على اَ، أوبالعكس؛ أو بمراتب، كما يتوقف اَ على بَ و بَ على جَ و جَ على اَ. انظر: *تحرير القواعد المنطقية* لقطب الدين الرازي، ص 14.

[6] جلال الدين الدواني، حاشية على تجديد العقائد شرح تجريد العقائد (في هامش الكتاب)، ص 11.

لا يكفي في تمام المراد، وأنّ الجواب[1] بالتمسّك بتلك المقدمة لا يشفي في دفع الإيراد، نعم لو قيل: "**على اختيار الشقّ الأوّل من الترديد المذكور أنّ المراد من الأثر الخارجي ما ينسب إلى الخارج لا ما يُوجد فيه، فالمأخوذ في القيد المميِّز مفهوم الخارجي لا مفهوم الوجود الخارجي، والأوّل أعمّ من الثاني، فلا دور**" لم يكن بعيدًا.

وقد أجيب عن الإيراد المذكور بوجهين آخرين:

أحدهما أنّ الآثار الخارجية ما يترتّب على الماهية في الخارج بمعنى استتباعها لها في الخارج عن الذهن، ولا يُعتبر فيه الوجود فلا دورَ.

والآخر أنّ معنى ترتُّب الآثار عليه "**كونه فاعلًا**" والموجود الذهني لا يكون فاعلًا **[16/ظ]**.

والمناقشة[2] في الجواب الأوّل بأن يقال: الخارج عن الذهن معرفته موقوفة على معرفة الذهن ليست بشيءٍ، لأنّ الذهن بمعنى 'القوّة المدركة' معلوم مسلّم عند الفريقين، إنّما الاشتباه في الوجود الذهني بمعنى 'حصول الأشياء بأنفسها في القوّة المذكورة'، فلا شيءَ في توقّف الثاني على الأوّل، نعم يتّجه عليه أن يقال: إنّ مرجعه إلى ما ذكر قبله، فلا حاجةَ في تمشيته إلى بيان معنى ترتّب الآثار بقوله بمعنى استتباعها لها، وأمّا الجواب الثاني فقد رُدّ،[3] بأنّ عدم كون الوجود[4] الذهني فاعلًا مطلقًا خلافُ الواقع، كيف وقد صرّحوا بأنّ الغاية بحسب وجودها الذهني علّةٌ فاعلية لفاعليّة الفاعل، نعم فاعليته لأمر موجود في الخارج محالٌ،[5] لكنّه مردود، لأنّ مراد المجيب من الفعل ما هو إحدى مقولات العرض، ولا خفاءَ في أنّ الفعل بهذا المعنى من خواص الوجود الخارجي، فدائرة الردّ المذكور على الفهم لا على المفهوم، قد وقع هذه الكلمات في البين استطرادًا، فلنرجِع إلى ما كنّا فيه.

[مطلب: الموجود في الذهن عند المثبتين للوجود الذهني أنفس الماهيات]

اعلم أنّ الموجود في الذهن عند المثبتين للوجود الذهني أنفس الماهيات التي تُوصَف بالوجود الخارجي، والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية، ولهذا قال صاحب *المحاكمات*:[6] "**الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور**".[7]

---

[1] ك: المراد.

[2] ك: والمباحثة.

[3] [ن و حاشية: المراد به] جلال [الدين الدواني].

[4] و: الموجود؟

[5] العبارة بين "كيف" إلى "محال" بعينه موجود في *حاشية الدواني على تجديد العقائد* لقوشجي. انظر: *حاشية الدواني*، ص 11.

[6] هي المسمّى *بالمحاكمات بين الامام والنصير* لقطب الدين محمد بن محمد الرازي التحتاني (ت. 766 هـ)، كتبها بإشارة من العلامة قطب الدين الشيرازي ليكون حكمًا بين شارحي *الاشارات والتنبيهات*: الإمام فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي، وتمّ كتابتها سنة 755 هجريًا. راجع: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، 95/1.

[7] قطب الدين الرازي، *المحاكمات بين شرحي الاشارات*، مطبعة عامرة، استنبول 1290، ص 223.

وقال الفاضل الشريف في شرحه *للمواقف* بعد تقرير ما ذُكِر: "**فقد تَحرَّر[1] محلّ النزاع بحيث لا مرية فيه، ويوافقه كلام المثبِت والنافي كما ستطّلع عليه، فلا عبرةَ بما قيل من أنّ تحرير النزاع[2] عسير جدًا**"[3] انتهى كلامه.

القائل بعسر التحرير هو الفاضل السمرقندي[4]، فإنّه قال في شرحه *للصحائف*[5]: "**وتعيين محلّ النزاع عسير، لأنّ نزاعهم، نزاعهم، إن كان في حصول الشيء الخارجي بعينه في الذهن فذلك ممّا لم يذهب إليه أحدٌ من المحققين، بل صرّحوا بامتناعه كما ذكره الشيخ[6] في *كتاب الإشارات* وغيره في غيره[7]، وإن كان في حصول صورته في نفسه كيفَ ما كان فذلك إنكاره إنكارُ أمرٍ أمرٍ ضروريٍّ، إذ كلّ أحدٍ يجد في نفسه وِجْدانًا ضروريًا أنّه يحصل عند ذهنِه صورٌ الأشياء، وانكار أمر وِجْداني بالنسبة إلى كلّ واحدٍ ممّا لا يرخصه العاقل، وإن كان نزاعهم [16/و] في حصول صُور[8] مطابقة على الوجه الذي مرّ ذكرُه فله وجهٌ، إذ جاز لعاقل أن يَشُكّ فيه، لكن لا خفاء في أنّ الحقّ ما ذكر**"[9] إلى هنا كلامه.

فإن قلتَ: "**لمّا كان الوجه الثالث صالحًا لأن يكون محلًّا للنزاع بين الفريقين، فما معنى العسر في تحريره؟**".

قلتُ: العُسر فيه من جهة أنّ بعضَ أدلّة المنكرين لا يُناسبه، وهو الذي قالوا في تقريره: "**لو وجدت الماهية في الذهن، والذهن موجود في الخارج يلزم أن يكون الماهية موجودة في الخارج، فيلزم وجود الممتنعات وسائر المعدومات في الخارج**"، فإنّ تمشيته على تقدير أن يكون الخلاف في الوجه الأوّل دون الثالث، وكفى ذلك منشأ للعسر في تحرير محلّ الخلاف.

ومن هنا تبيّن أنّ دعوى تحريره موافِقًا لكلام الفريقين بحيث لا مرية فيه[10] ناشٍ من قصور التدبّر وقلة التأمّل.[11]

---

[1] ك: يجوز.

[2] ك: من أنّ تحريره.

[3] شرح الموقف، ص 212.

[4] هو شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي (ت. 600 هـ)، عالم بالمنطق والفلك والهندسة وغير ذلك، من تصانيفه: *رسالة في آداب البحث والمناظرة*، *أشكال التأسيس في الهندسة*، *الصحائف الإلهية وشرحها*، *الفسطاط*، *كتاب عيني النظر في المنطق*. انظر: *معجم المؤلفين* لعمر كحالة، 136/3.

[5] *المعارف في شرح الصحائف الالهية* في علم الكلام، المتن وشرح كلاهما للشمس الدين السمرقندي، هو على مقدمة وست صحائف وخاتمة. انظر: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، 1075/2.

[6] ك: كما ذُكِر.

[7] ك– في غيره.

[8] و ك: صورة.

[9] شمس الدين السمرقندي، *الصحائف الالهية*، تحقيق: احمد عبد الرحمن الشريف، رياض بدون تاريخ، ص 83.

[10] وفي هذه العبارة في نسخة ن تقديم وتأخير على ما اشار إليه الناسخ برمزي م (مقدم) و خ (مؤخر).

[11] [ن حاشية:] ردّ للسيد [الشريف الجرجاني].

وزعم الكاتبي[1] أنّ منشأ النزاع في الوجود الذهني الاختلاف في تفسير العلم، وتبعه شارح حكمة *العين*[2] حيث قال: **"والخلاف انما نشأ من اختلافهم في تفسير العلم، فإنّه لمّا كان عند الحكماء عبارةً عن حصول صورة المعلوم في الذهن لزمهم القول بالوجود الذهني، وعند المتكلمين لمّا كان عبارةً عن نسبة تتحقّق بين العالم والمعلوم، أو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالميّة الموجبة لهذه النسبة أنكروه".**[3]

وليس الأمر كما زعماه،[4] فإنّ القول بالوجود الذهني لحقائق الأشياء وراءَ القول بأنّ حقيقة العلم حصول صورة المعلوم في الذهن، فإنّ موجب القول الثاني المطابقة بين الصورة وذي الصورة، لا الاتّحاد في تمام الحقيقة ولذلك افترق أصحاب هذا القول فريقين، فقال إحديهما بالاتّحاد في تمام الحقيقة بين الصورة وذي الصورة، وأنكره الأخرى.

ومُوجب القول الأوّل[5] الاتّحاد في تمام الحقيقة بين الموجود في الذهن والموجود في الخارج إن كان الموجود في الذهن من الأعيان، والاتّحاد فيه بين الموجود في الذهن والذي نُسِب إليه هذا الوجود من المفهومات إن لم يكن الموجود في الذهن منها، فأين اللزوم بين القولين **[17/ظ]** المذكورين.

وقد بيّنا فيما سبق من المقدمات، أنّ الوجود الذهني يَعمّ الحصول في المبادي العالية وأنّ علمَهم حضوريٌّ لا بحصول الصورة[6] في العالم، فافترق القول بالوجود الذهني عن القول بحصول الصورة المعلوم في الذهن العالم[7] افتراقاً بيّنًا.

[مطلب: احتجّ المثبتون للوجود الذهني بوجوه]

احتجّ المثبتون للوجود الذهني بوجوهٍ:

منها: انّا نعلم قطعًا بصدق الأحكام الإيجابية على ما لا وجودَ له في الخارج بمحمولات ثبوتيّة، أي التي لاتشتمل على حرف السلب، ككونه محكومًا عليه بالإمكان العامّ، وملزومًا أو لازمًا لبعض الأشياء وكون الممتنع مثلًا أخصّ من المعدوم وأعمّ من

---

[1] [ن حاشية:] ردّ للكاتبي.

[2] [ن حاشية: المراد به] مبارك شاه.

[3] مبارك شاه، *شرح حكمة العين*، ص 20-21.

[4] [ن حاشية:] ردّ للكاتبي ومبارك شاه.

[5] [ن حاشية:] أي القول بالوجود الذهني.

[6] ك + المعلوم في الذهن

[7] ك – فافترق القول بالوجود الذهني عن القول بحصول الصورة المعلوم في الذهن العالم.

اجتماع النقيدين،[1] وكونه متعقّلًا، إلى غير ذلك من المحمولات الإيجابية الصادقة في نفس الأمر، وذلك يستدعي ثبوتها، ضرورةَ أنّ صدق تلك الأحكام يستدعي ثبوت الأوصاف المذكورة لموصوفاتها في نفس الأمر، وثبوت الوصف الثبوتي لموصوف في نفس الأمر فرع ثبوت الموصوف فيه، فلا بدّ لموصوفات تلك الأوصاف من ثبوت في نفس الأمر، وإذ ليس ثبوتها في الخارج فهو في الذهن فثبت المطلوب.

لا يقال: "**ينتقض ما ذكرتم بصدق الحكم بالمحمول الثبوتي على ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق، أي الذي لا وجود له أصلًا لا في الخارج ولا في الذهن**".

لأنّا نقول: ثبت العرش ثمّ نقش، فإنّ مبنى انتقاض الدليل المذكور بما ذكر على صدق الحكم الإيجابي بمحمول ثبوتي على ما لا وجود له أصلًا، وذلك غير مسلّم، بل نقول: إنّه باطل بحكم المقدمة القائلة 'إنّ ثبوت وصفٍ ثبوتيٍ لموصوفٍ في نفس الأمر فرعُ ثبوت الموصوف فيه'، فما ذكر في معرض النقض مصادف في الحقيقة لتلك المقدمة الضروريّة، فلا يستحق الجواب.

وبتقريرنا الدليل المذكور ظهر ما في تقرير القوم إيّاه من الاستدراك، حيث ذكروا فيه "**تَصوّرْنا ما لا وجودَ له في الخارج، وحكمنا عليه بأحكام ثبوتية صادقة**"، وقد عرفتَ أنّ مبنى الاستدلال على الوجه المذكور على علمنا بصدق تلك[2] الأحكام، ولا دَخْلَ فيه لتصديقنا بها وتصوّرنا لأطرافها، وتبيّن اندفاعُ ما قيل **[17/و]** من أنّه "**إن أريد بالثبوتية الثابتةُ في الخارج فلا نسلّم صدقها على ما لا وجودَ له في الخارج، كيف ولو ثبت ذلك لزم كون المحكوم عليه موجودًا في الخارج، وهو خلاف المفروض، وأيضًا لا يتم التقريب، إذ حينئذٍ لا حاجة إلى الوجود الذهني، وإن أريد بها الثابتة في الذهن أو الثابتة في أحدهما كان ذلك مصادرة على المطلوب**" ومن قصر[3] في الترديد على ذلك القسمين الأولين من الأقسام الثلاثة المذكورة فقد قصّر في تقرير الإيرادَ، كما لا يخفى على ذوي الرشاد.

وانما قلنا: "**في تقرير ما ذكر كيف ولو ثبت ذلك**"، ولم نقل كما قاله ذلك المقصِّر: "**كيف ولو سلّم**" الى آخره، لأنّ المدار لزوم ما ذكر من كون المحكوم عليه موجودًا في الخارج على ثبوت ما ذكر، لا على تسليمه، إذ تسليم الشيء قد يوجد بدون ثبوته وذلك ظاهر.

وما قيل من انّه "**إن أريد أنّها ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع، كيف ولو صحّ ذلك كان الموضوع موجودًا في الخارج، وإن أريد أنّها ثابتة له في الذهن، أو في أحدهما كان ذلك فرعًا لوجود الموضوع في الذهن، فيكون مصادرةً على المطلوب**".

---

[1] [ن و ك حاشية:] لم يقُلْ: "وأعمّ من شريك الباري" ، كما قال الفاضل الشريف، لأنّ الممتنع شركة الغير للباري في الوجوب الذاتي، لا الشريك على ما حققناه في موضع آخر تدبّر (منه).

[2] ك: ذلك.

[3] [ن و ك حاشية: المراد به:] السيد.

أمّا وجه اندفاع الأوّل فلأنّا فسّرنا المراد من الثبوتية فلم يبق مجال الإيراد، وقد عرفتَ في المقدمة الثالثة فائدةَ تقييد المحمول بذلك القيد، وأمّا وجه اندفاع الثاني فلأنّا عيّنّا أنّ المراد أنّها ثابتةٌ في نفس الأمر، وبيّنّا أنّ ذلك مُوجب صدق الحكم الإيجابي، وفائدة تقييد الحكم بالإيجابي قد مرّ بيانها في المقدمة الثالثة فتذكّر.

ومعنى كون الثبوت في نفس الأمر عدم توقّفه على اعتبار معتبرٍ وفرض فارضٍ، فلا يعود الترديد المذكور فيه.

فإن قلتَ: اَ **ليس الثبوت في نفس الأمر بالمعنى المذكور منحصرًا بالوجود في الخارج والوجود في الذهن؟ فللترديد المذكور مجال العود فيه**".

قلتُ: نعم أنّه منحصرٌ فيهما، لكن لا يلزم منه أن يجب علينا تعيينُ واحدٍ منهما بالإرادة حتى يلزم احدُ المحذورين المذكورين.

واعترض على الدليل المذكور الامام الرازي بمنع صدق الحكم الإيجابي على ما لا وجود له في الخارج **[18/ظ]** بمحمول ثبوتي، بل كلّما يصدق عليه الحكم المذكور فله وجود غائب عنّا، وذلك المحكوم عليه:

إمّا قائم بنفسه، كما يقوله أفلاطون، فإنّه ذهب إلى أنّه لا بدّ في كل طبيعة نوعية من شخص مجرَّد باقٍ أزليّ وأبديّ، وما استدلّ به آرسطو على بطلان هذا الرأي غيرُ صحيحٍ، فيكون الاحتمال قائمًا، فبطل ما ذكرتموه من الدليل، سنفرغ[1] بإذن الله تعالى لتحقيق ما نُقِل عن أفلاطون في هذا المقام.

قال[2] الفاضل الشريف في *شرحه للمواقف*: "**ولو حُمِل قولُ أفلاطون ههنا على ما نُقِل عنه من أنّ صورَ معلومات الله تعلى قائمةٌ بذواتها لجواز أن يكون في مظهر الذهن**"، وقد نبهتُ في المقدِّمة الثانية على أنّ الوجود الذهني لا بطريق القيام، وإنّما يكون مناسبًا لما نحن فيه أن لو كان فيه على نحو وجودها في الخارج.

أو قائمٌ بغيره، كما يقوله الحكماء، فإنّ صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال، لا لأنّه عندهم[3] مبدأ الحوادث في عالمنا هذا، فلا بدّ أن يرتسم فيه صور ما يوجده، كما توهمه الفاضل الشريف، لأنّه منظور فيه:

أمّا أوّلًا فلأنّ قوله "**إنّ العقل الفعال مبدأ الحوادث في عالمنا هذا**" خلاف مذهب المحققين من الحكماء على ما صرّح به الفاضل الطوسي، حيث قال في *شرح الإشارات* بعد التفصيل المشبع في كيفية صدور العقول والأجرام الفلكية ونفوسها عن المبدأ: "**وإنّما أطنبنا القول فيه، لأنّ أكثر فضلاء الذين لم يتعمّقوا في الأسرار الحكمية قد تحيّروا في هذه المسئلة، وأقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم.**

وقد شنّع عليهم أبو البركات البغدادي[4] بأنّهم 'نسبوا المعلومات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة، والمتوسطة إلى العالية، والواجب أن يُنسب الكلّ إلى المبدأ الأوّل، ويجعل المراتب شروطًا معدةً لإفاضة تعالى'.

---

[1] و: وسنفرغ.
[2] و: وقال.
[3] و – عندهم.

[4] هو هبة الله بن علي بن ملكا البلدي البغدادي المكنّى بأبي البركات (ت.550 هـ)؛ طبيب وفيلسوف ملقب بأوحد الزمان، كان يهوديًا فأسلم، ومن تصانفه: رسالة في العقل وماهيته، اختصار التشريح من كلام جالينوس، مقالة في سبب ظهور الكواكب ليلًا واختفائها نهارًا. راجع: سير أعلام النبلاء الذهبي، 4059/3.

وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية، فإنّ الكلّ متّفقون على صدور الكلّ منه جلّ جلاله، وأنّ الوجود معلول له على الإطلاق، فإن تساهلوا في تعاليمهم وأسندوا معلولًا إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك [18/و] منهم منافيًا لما أسّسوا وبَنوا مسائلهم عليه"[1] الى هذا كلامه.

وأمّا ثانيًا فلأنّ التعليل المذكور على تقدير تمامه قاصر عن المطلوب، لأنّ موجبَه ارتسامُ صورِ الحوادث في العقل الفعال، والمدعى ارتسام صور جميع المفهومات فيه.

وأمّا ثالثًا فلأنّ مبنى تفريع قوله **"لا بدّ أن يرتسم فيه صور ما يوجده"** على أنّ صورة الصادر لا بدّ أن ترتسم في المصدر، ولا صحّةَ لذلك المبنى، إذ يلزم حينئذٍ أن يرتسم صورة العقل الأوّل في ذات الواجب تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، واللازم فاسدٌ بالاتّفاق، بل لأنّه عندهم خزانة للنفوس الناطقة الإنسانية، وموجب ذلك أن يكون صور المفهومات كلّها مرتسمة فيه.

والجواب عنه على[2] ما ذكر في *المواقف* وشرحه **"أنّ المرتسم في العقل الفعال إن كانت الهويات لزم تحقّق هوية الممتنع في الخارج، وأنّه سفسطةٌ[3] ظاهرةُ البطلانِ، وإن كانت الصور والماهيات الكلّية فهو المراد بالوجود الذهني، إذ غرضنا إثباتُ نوعٍ من التميّز للمعقولات التي هي الماهيات الكلّية هو غير التميّز بالهوية الذي نسمّيه بالوجود الخارجي، سواء اخترع الذهن تلك المعقولات، فيكون ذلك النوع من التميّز[4] في ذهنِنا، أو لاحَظَها من موضع آخر كالعقل الفعال، فيكون ذلك النوع من التميّز فيه".**[5]

ولا يذهب عليك أنّ إبطال هذا الاحتمال، وهو أن يكون المرتسم في العقل الفعال الهويات متضمن لإبطال الاحتمال الآخر الذي نبّأه على ما نُقِل عن أفلاطون، فلذلك لم يذكر إبطاله مستقّلًا، والفاضل الشريف لعدم تنبّهه لذلك قال في شرحه *للمواقف*: **"وإنّما لم يتعرض لقيام ما نتصوره بنفسه، لأنّ بطلانه أظهر"**.[6]

والحاصل أنّ تلك الأمور المحكوم عليها إذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن أن يكون لها وجودٌ أصيلٌ لا قائمة بنفسها ولا بغيرها، فوجب أن يكون لها وجود ظلّي في قوّة درّاكة، سواء كانت هي النفس الناطقة، أو آلاتها من القوى البدنية أو مجرَّدًا آخر غيرها وهو المطلوب.

---

[1] نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، 224/3.

[2] ك – على.

[3] هي قياس مركب من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته. كقولنا: الجوهر موجود في الذهن، وكلّ موجود في الذهن قائم بالذهن عرض، لينتج: إنّ الجوهر عرض. انظر: كتاب التعريفات للجرجاني، ص 119.

[4] و: فيكون ذلك التميز من النوع.

[5] جرجاني، شرح الموقف، ص 214.

[6] جرجاني، ص 214.

ومنها أي من الوجوه التي استدلّ بها المثبتون للوجود الذهني على مذهبهم، هو أن يقال: **"من المفهومات [19/ظ] ما هو كلّي، وكلّ موجود في الخارج فهو متشخّص"**، وهذا إستدلال[1] بثبوت نفس المفهوم الكلّي مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض على تحقّق الوجود الذهني.

وتفصيله أنّ من المفهومات التي ليست من مخترعات العقل ما هو كلّي، كمفهوم الإنسان والحيوان وغير ذلك، فلا بدّ له من تقرّر وثبوت في نفس الأمر، وليس ذلك الثبوت في الخارج، لأنّ كلَّ موجودٍ في الخارج متشخِّصٌ متعيّنٌ في حدّ ذاتِهِ، بحيث يمتنع فرض اشتراكه، فتعيّن ثبوتُه[2] في مظهَرٍ آخر غير الخارج، فثبت المطلوب.

وبهذا التقرير تبيّن أنّه لا حاجة في تمشية هذا الوجه إلى ملاحظة ثبوت وصف الكلّية لمفهوم الكلّي، والى اقتضائه ثبوت موصوفها، بناءً على ما تقرّر من 'أنّ ثبوت وصفٍ لموصوف فرع ثبوت الموصوف' حتى يلزم رجوعه إلى الوجه الأوّل كما توهم الفاضل الشريف حيث قال في بيان المقدمة القائلة من المفهومات ما هو كلّي أي متصّف بالكلّية التي هي صفة ثبوتية، فلا بدّ أن يكون الموصوف بها موجودًا.

ثمّ اعترض عليه بأنّ الكلّية صفة سلبية، لأنّها عدم المنع من فرض الشركةِ، وإن سُلِّم كونُها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الأوّل، فلا وجهَ لجعلِها استدلالًا على حدةٍ، فدائرة اعتراضه على الفهم لا على المفهوم على أنّ الاعتراض الأوّل إنّما يَرِد على تقدير أن يكون تقرير الوجه المذكور على ما فهمه، إن لو أريد بالكلّية التي استدلّ بثبوتها لموصوفها على ثبوت موصوفها معنى عدم المنع من فرض الشركة، وذلك غير لازمٍ، إذ يجوز أن يراد بها معنى المطابقة للأفراد المتكثرة على الوجه الذي قُرِّر في موضعه، أو معنى النسبة المتشابهة إلى أمور كثيرةٍ بها يَحمل العقلُ حاملَها على واحدٍ واحدٍ من تلك الأمور على ما حُقِّق في محلّه أيضًا.

ولا خفاءَ في أنّ هذين المعنيين صفتان ثبوتيتان ثابتتان[3] لمفهوم الكلّي، فيتمّ الاستدلال المذكور سالما عن الاعتراض المنفي، وتقريرُ الدليل الثاني على الوجه الذي ذكرناه مسطورٌ في *شرح الصحائف*[4] للسيد السمرقندي وفي *مراصد المقاصد*[5] لأثير الدين الأبهري.[6]

فإن قلتَ: **[19/و] "اَ ليس يَتّجِه على هذا الوجه ما ذكره الفاضل المذكور من أنّ دعوى الضرورة في كون[1] الحقائق الكلّيةِ أنفسها موجودة في الخارج[2] غير مسموعة؟ نعم أفراد هذه الحقائق موجودة في الخارج"**.

---

[1] ك: الاستدلال.

[2] ك: ثبوت.

[3] ك- ثبتتان.

[4] لمزيد التفصيل انظر: *الصحائف الإلهية* لشمس الدين السمرقندي، تحقيق: احمد عبد الرحمن الشريف، ص 78-90.

[5] لمزيد من التفصيل لبيان الكليّ انظر: *مراصد المقاصد* لأثير الدين الأبهري، مكتبة سليمانية قسم سرز، رقم: 01963، ورق: 100/و-101/ظ.

[6] هو المفضل بن عمر الأبهري السمرقندي الملقّب بأثير الدين (ت. 663 هـ) عالم منطقي وفلكي ورياضي وحكيم، ومن آثاره: *هداية الحكمة*، *إيساغوجي*، *مختصر في في علم الهيئة*، *رسالة أسطرلاب*، *تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار*، *جامع الدقائق في كشف الحقائق*، *مراصد المقاصد*. راجع: *معجم المؤلفين* لعمر كحالة، 904/3؛ *الأعلام* لزركلي، 279/5؛ *كشف الظنون* لكاتب جلبي، 2028/2.

قلتُ: لا، إذ لا نقول في تقريره كما قاله ذلك الفاضل للحقائق الكلّية كالإنسان مثلًا وجود بالضرورة، وليس في الأعيان، بل في الأذهان حتى يتّجه ما ذكر.

[مطلب: المفهومات على نحوين]

بل نقول كما نبّهناك عليه فيما سبق أنّ المفهومات على نحوين:

أحدهما تابعٌ لاختراع العقل لا تحقّقَ له في حدّ ذاته، بل تحقّقه بمجرَّد فرض العقل وإعتباره.

والآخر غيرُ تابعٍ له، بل له تحقّقٌ في حدّ زاته، سواء اعتبره العقل وفرضه أو لا، والحقائق الكلّية للأشياء من هذا القبيل، وإذ تُقرّر بموجب هذا الفرق بينه وبين النحو الأوّل أنّ لها ثبوتًا في حدّ نفسِها، فلا بدّ لها من ثبوت في مظهَرٍ، وإذ ليس في الخارج لما ذكر فيما سبق، فتعيّن أنّه في الذهن.

ولو سُلِّم أنّه يَتّجه عليه ما ذكره، لكن لا يبطل به كونه وجهًا مستقلاً، بخلاف ما اختاره ذلك الفاضل، فالصّواب تقريره على الوجه الذي اخترناه.

ومنها أي من الوجوه التي تمسّك بها المثبتون للوجود الذهني في إثبات مذهبهم أنّه لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية الموضوع، وهي على ما مرّ في المقدمة الرابعة التي حكم فيها على ما صدق عليه في نفس الأمر الكلّي الواقع عنوانًا، سواء كان موجودًا في الخارج محقّقًا أو مقدّرًا، أو لا يكون موجودًا فيه أصلًا، والتالي باطل.

أمّا الملازمة فظاهرة، إذ على تقدير عدم تحقّق مظهَر آخر للوجود في نفس الأمر لا يصحّ الحكم في القضية على ما صدق عليه في نفس الأمر الكلّي الواقع عنوانًا إلّا بشرط كونه موجودًا في الخارج محقّقًا أو مقدّرًا، فلا يمكن أخذ القضية الحقيقية الموضوع.

وأمّا بطلان التالي فلأنّ القومَ يستعملونها من غير نكيرٍ، وصاحب *المواقف* جمع بين بيان الملازمة وبيان التالي، فقال: "**(فإنّا إذا قلنا 'الممتنع معدوم' فلا نريد به أنّ الممتنع) أي ما صدق عليه الممتنع (في الخارج معدوم فيه قطعًا) أي لا نريد ذلك قطعًا، إذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع أصلًا، (بل) نريد به (أنّ الأفراد المعقولة للممتنع) أي التي يصدق عليها الممتنع في العقل (من الأفراد [20/ظ] المعقولة للمعدوم[3]) أي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الأمر أنّها معدومةٌ في الخارج، فلو لم يكن للممتنع أفراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الإيجابي**".[4]

---

[1] ك — كون.

[2] و ك — في الخارج.

[3] ك: معدوم.

[4] الجرجاني، *شرح مواقف*، ص 216.

ولا وجهَ لهذا البيان، إذ حينئذٍ يعود هذا الوجه إلى الوجه الأوّل على ما اعترف به نفسه، حيث قال: "**وهذا بالحقيقة عائد إلى الأوّل**"،[1] انتهى،[2] لأنّ حاصل الكلام[3] حينئذٍ على ما ذكره الشارح الفاضل: "**أنّ قولَنا 'الممتنع معدوم في الخارج' قضيةٌ صادقةٌ، وليست خارجية، بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من أنّ الحكم فيها على الأفراد الخارجية فقط محقّقةً أو مقدّرةً، فلولا أن يكون للممتنع فردٌ موجودٌ[4] في الذهن لم يصدق هذا الحكم الإجابي في هذه القضية الحقيقية، وأيضًا يرد عليه أنّ مفهوم العدم أمر سلبي**"[5] انتهى.[6]

وقد مرّ أنّ الحكم الإيجابي إنّما يقتضي صدقُه وجودَ الموضوعِ إذا كان المحمول أمرًا ثبوتيًا، ولو قيل في تقرير ما ذكر 'ولو[7] لم يكن للممتنع فرد موجود في نفس الأمر لم يتحقّق فيه ما يصدق عليه الوصف الكلّي الواقع عنوانًا، ولا بدّ من تحقّقه في صدق القضية' لم يَرِد عليه ما ذكر، إذ لا يكون خصوصية المحمولِ منظورًا إليه.

لايقال: "**ذلك الوصف الواقع عنوانًا أيضًا أمرٌ سلبيٌ، فلا يتوقّف صدقه على تحقّق ذلك الأمر في نفسه**".

لأنّا نقول: وصف الامتناع ليس كالعدم، فإنّه سواء فسّر باقتضاء الذات العدم، أو بضرورة كيفية نسبة إليه[8] مفهوم ثبوتي بخلاف العدم، فإنّه رفع الوجود وسلبه.

بقي ههنا شيءٌ، وهو أنّهم صرّحوا بأنّ العدم كالوجود من المعقولات الثانية، وصرّحوا أيضًا بأنّ المعقولات الثانية من عوارض الماهية بشرط الوجود الذهني، فَبِحكمِ هاتين المقدمتين ثبت أنّ المعدومَ لايصدق على الشيء إلّا بعد وجوده في الذهن، وثبوته في نفس الأمر، فما[9] ذكره الفاضل المذكور من أنّ مفهوم العدم أمر سلبي لا يقتضي وجود الموضوع ليس بذاك.

---

[1] الإيجي، *مواقف*، ص 53.

[2] و – انتهى.

[3] و: حاصله.

[4] [ن و ك حاشية:] عبارة الفاضل المذكور "أفراد موجدة" ولا يخفى ما فيها (منه).

[5] الجرجاني، *شرح مواقف*، ص 216.

[6] و – انتهى.

[7] و: فلو.

[8] ك + مفهوم.

[9] ك: ممّا.

[الجواب عن الدليل الثالث من طرف المتكليمن]

والجواب عن الدليل الثالث على الوجه الذي قرّرناه، هو أنّا لا نسلم بطلان التالي، واستعمال القوم القضية الحقيقية على المعنى المذكور **[20/و]** مبني على ثبوت الوجود الذهني عندهم، وعدم انحصار الوجود في نفس الأمر في الوجود الخارجي، فلا مجالَ للتمسّك في إثباته بذلك الاستعمال، وإلّا يلزم المصادرة على المطلوب.

وكأنّ الفاضل الشريف غافلٌ عن هذا، حيث قال في شرحه *للمواقف*: "**وقد يقال: 'لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقية الموجبة الكلّية، كقولك كل مثلثٍ يساوي زواياه قائمتين'، إذ ليس الحكم فيها مقصورًا على الأفراد الخارجية، بل يتناول ما عداها من الأفراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الأمر، فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم إيجابي**".[1]

حيث نقله بعد الردّ على الوجه السابق ذكره ولم يرد عليه، وهذا الوجه ما ذكره صاحب *التجريد* بقوله "**وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي، وإلّا لبطلت الحقيقية**"[2]، **إلّا** أنّ الفاضل المذكور تصرّف فيه بزيادة قيد الإيجاب والكلّية، زاعمًا أنّ اللازم حينئذٍ، حينئذٍ، أي على تقدير عدم تحقّق الوجود الذهني بطلان الحقيقية المقيدة بهذين القيدين لا الحقيقيّة مطلقًا.

ولقد أصاب في اعتباره قيد الإيجاب وذلك ظاهر، ولكنّه أخطاء[3] في اعتباره قيد الكلّية، لما نبّهتُ عليه فيما تقدّم من أنّه على تقدير عدم تحقّق الوجود الذهني لا يتحقّق القضية الحقيقية بالمعنى المذكور أصلًا، لانحصار صدق العنوان في نفس الأمر على الأفراد الخارجية.

قال بعض الفضلاء[4] في *شرح التجريد* في بيان الملازمة المذكورة: "**لأنّه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي، فالأحكام الإيجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس له وجود في الخارج باطلة، ضرورةَ أنّ صدق الإيجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع، وإذا لم يكن للشيء ثبوت لم يتصوّر ثبوت المحمول له، لأنّ ثبوت الشيء لآخر يتوقّف على ثبوت الآخر في نفسه، فيكون القضايا الحقيقية باطلة، لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحقّقين.**

ويَرِد عليه أنّ اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج، لا بطلانُ كلّ الحقيقيات، ليلزم عدم [21/ظ] تحقّق هذا القسم من القضايا كما هو مدّعاه، فيجب أن يخصّ الدعوى بالكلّية منها، فهو كما أنّه مخصوص بالموجبة المخصوص بالكلّية، حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلّية، فإنّ الحكم في الحقيقيّة الكلّية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الأمر، سواء كان ذلك الفرد موجودًا في الخارج أو لا، فإذا قلتَ: 'كلّ مُثلث زواياه متساوية لقائمتين' كان الحكم متناولًا لجميع ما صدق عليه في نفس الأمر أنّه مثلث لا مقصورًا على المثلّثات الموجودة في الخارج في

[1] الجرجاني، *شرح المواقف*، 216-217.

[2] نصير الدين التوسي، *تجريد الإعتقاد*، (تحقيق: محمد جواد الحسيني الجلالي) مكتبة الأعلام الإسلامي، تهران 1407، ص 106-107.

[3] ك: خطاء.

[4] [ن و ك حاشية: المراد به علي] قوشي.

أحد الأزمة، بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الأزمنة أصلًا من الأفراد التي يصدق المثلث عليها في حدّ أنفسها، لكن الحكم على ما ليس موجودًا في الخارج باطل لما بيّناه آنفًا، فالقضايا الكلّية الحقيقة باطلة"[1] الى هنا كلامه.

وأنت خبيرٌ أنّ مبنى ما ذكره في تقريرِ الاستدلال المذكور والردِّ عليه وتصحيحهِ بالتخصيص عدمُ الفرقِ بين بطلان القضية الحقيقية وكذبِها، فإنّ تمشية الكلام في المقامات الثلاثة على الثاني، وعبارة المصنّف صريحة في الأوّل ومعنى بطلانها عدمُ تحقّق هذا القسم من القضية، لا لأنّ اعتبارها حينئذٍ خالية عن الفائدة كما سبق إلى بعض الأوهام، بل لأنّه حينئذٍ لا يمكن أخذ الوصف العنواني على الوجه المذكور في معناها المعتبَر، والخلوّ عن الفائدة فرع إمكان اعتبارها.

ثمّ أنّ الفاضل المذكور[2] لم يَدرِ أنّ مُوجب قوله "**فإنّ الحكم في الحقيقيّة الكلّية على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الأمر، سواء كان ذلك الفرد موجودًا في الخارج أو لا، أن يكون الحكم في الحقيقية الجزئية على بعض ما هو فرد بحسب نفس الأمر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج أو لا**" وعلى تقدير أن لا يكون الوجود الذهني يبطل هذا الحكم أيضًا، فمنشأ ما ذكره في الإيراد المذكور عدم الفرق بين الجزئية الحقيقية والجزئية الخارجية، وعلى تقدير القول يتحقّق هذا القسم من القضية لا بدّ من الفرق بينهما.

ثمّ قال الفاضل المذكور: "**أو نقول معنى قوله 'بطلت الحقيقيّة' أنّه من القضايا ما يعلم أنّه صادق، ويلزم على ذلك التقدير أن لا يكون صادقًا، [21/و] فإنّ قولنا 'اجتماع النقيضين مستلزم لكلّ منهما ومغير لاجتماع الضدين' قضيّة حقيقيّة صادقة، ولولا أن يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية**".[3]

ولا يذهب عليك أنّ تقرير الاستدلال على هذه الوجه صريح في عدم الفرق بين بطلان تلك القضية على معنى المذكور آنفًا وعدم صدقها، والفرق ظاهر على ما نبّهت عليه آنفًا.

ثمّ قال: "**اعلم أنّ هذا الدليل راجع في الحقيقة على ما استدلّوا به في المشهور، وهو أنّا نحكم بأمور ثبوتية على ما لا وجودَ له في الخارج أحكامًا صادقة، فلا بدّ أن يكون موضوعُها ثابتًا في الجملة، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن، وسَيَرِدُ في بحث 'ثبوت المعدوم' زيادة كلام في هذا المقام**"[4] انتهى.

وقد عرفتَ أنّ ما ذكره من رجوع هذا الدليل إلى الدليل المشهور على تقدير تمشية الكلام على لزوم عدم صدق القضية الحقيقية، وأمّا على تقدير تمشية على لزوم بطلانها بالمعنى المذكور آنفًا فلا يلزم المحذور المذكور، نعم يَتّجه منع بطلان التالي على الوجه الذي قرّرناه فيما سبق فتَذَكّرْ، والكلام الذي وعده هذا لو تمّ أنّ معنى الإيجاب هو الحكم بثبوت أمرٍ لآخرَ، وأنّ ثبوت شيءٍ

---

[1] علي قوشجي، *تجديد العقائد شرح تجريد العقائد*، ص 11.

[2] [ن و ك حاشية: المراد به] علي قوشي.

[3] علي قوشجي، تجديد العقائد شرح تجريد العقائد، ص 11.

[4] [ن حاشية] علي قوشي،[*تجديد العقائد شرح تجريد العقائد*، ص 11-12].

لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له "**لا ينفع الحكماء في إثبات الوجود الذهني، وذلك لأنّا نعلم قطعًا أنّ اجتماع النقيدين محال، وشريك الباري ممتنع، ولو لم يوجد ذهن وقوّة مدركة.**

فبحكم المقدمة الأولى يكون هذا حكمًا بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري تعالى[1] على تقدير عدم قوّةٍ مدركةٍ.

وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك البارى على هذا التقدير، فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج، وأيضًا فإنّ من الإحكام ما هو صحيح، أي حقّ وصدق، وليس ذلك إلّا بمطابقتها للنسبة الخارجية، ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الأولى ثبوتَ المحمول للموضوع، فيجب في المثالين المذكورين أن يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك [22/ظ] الباري في الخارج، ليتحقّق هناك نسبتان: الحكميّة والخارجيّة، ويتصوّر بينهما مطابقةٌ، وبحكم المقدمة الثانية على ما مرّ يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج.

وما قيل من أنّ 'صحة الحكم مطابَقة لما في العقل الفعّال، فإنّ صور جميع الكائنات وأحكام الموجودات و المعدومات بإسرها مرتسمة فيه' باطلٌ قطعًا، لأنّ كلّ واحدٍ من العقلاء يعرف أنّ قولنا 'إجتماع نقيضين محال' حق وصدق، مع أنّه لم يتصور العقل الفعّال أصلًا فضلًا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه، بل مع أنّه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين، وأيضًا لو كان كذلك لوجب أن لا يحكم أحدٌ بصحة حكمٍ حتى يعلم أنّ ما في العقل الفعّال على أيّ وجهٍ من السلب والإيجاب ومن له بذلك.

اللّهم إلّا أن يقال: 'إنّ ما في العقل الفعّال موافقٌ لما اقتضته البدهية أو البرهان، فبذلك يُعلَم"[2] إلى هنا كلامه، ولا يخفى ما فيه من وجوه الخلل والفساد على من جبل طبعه على السلامة والسداد.

ومنها أن العلم القطعي بأنّ اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع، ولو لم يوجد ذهن وقوّة مدركة لا يدلّ على ثبوت الاستحالة لهما على تقدير عدم ذهن وقوّة مدركة حتى يلزم أن يكون ثبوتهما لهما في الخارج، إذ يجوز أن لا يكون العلم المذكور مطابقًا للواقع، فإنّ كونه قطعيًا لايقتضي مطابقته للواقع، إنمّا المقتضي لها كونه يقينيًا، وهو غير مسلّم، "**فإنّ المراد بالقوّة المدركة ما يشمل المبادي العالية مطلقًا، وعلى تقدير انتفائها لا يتحقق شيء من الأشياء بنحو من أنحاء التحقيق، فلا يتحقّق اتّصافه بشيء من الأشياء اصلًا**".[3]

ومنها أنّا سلّمنا أنّ صدق الأحكام بمطابقتها للنسبة الخارجية، لكن المراد بالخارج[4] ههنا الخارج عن مشعر المدرِك، ولا يلزم خروجه عن جميع القوى المدركة.

---

[1] ك – تعالى.

[2] علي قوشجي، *تجديد العقائد شرح تجريد العقائد*، ص 16.

[3] العبارة من "انّ المراد" إلى "اصلًا" بعينه موجود في حاشية الدواني علي *شرح الجريد* لقوشجي. انظر: المصدر السابق، ص 16.

[4] ك: الخارجية.

ومنها أنّه قال: "**فإنّ صور جميع الكائنات**"، وكان حقّه أن يقول: "فإنّ صور جميع المفهومات" والفرق بينهما واضح.

ومنها أنّ قولَه "**لأنّ كلّ واحدٍ من العقلاء**..." إلى آخره منقوض إجمالًا وتفصيلًا **[22/و]**.

أمّا الأوّل "فلأنّه من قبيل أن يقال: 'كون المشار إليه بأنا جوهرًا مجرَّدًا' باطل، لأنّ كلّ واحدٍ من العقلاء يُشير إليه بأنا مع انه لم يتصوّر الجوهرَ المجرَّدَ أصلًا، بل مع أنّه ينكر ثبوته على ما هو رأى المتكلمين.

ويقال: 'كون الزمان مقدار حركةِ الفلك' باطلٌ، لأنّ كلّ واحدٍ يقسّم الزمان إلى أجزائه، مع عدم تصوّرهم الفلك، فضلًا عن تصوّر حركتِه ومقدارِها إلى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى شناعتها على من له أدنى تمييزٍ". [1]

وأمّا الثاني فلأنّ اللازم للمعرفة المذكورة أن[2] يَتصوّر العقل الفعّال من حيث أنّه أمرٌ يُعتبَر في صحة الحكم مطابقتُه لما فيه، ولا يلزم أن يتصوره بكنهه ولا بكونه عقلًا فعالًا، ولا أن يتصور كيفية حصول الحكم فيه وكيفية المطابقة بينهما.

ومن قال في تقرير هذا النقض قوله "**مع أنّه لم يتصوّر العقل الفعال ممنوع**"[3] فإنّه قد يتصوّره بهذا الوجه وهو أنّه الواقع ونفس الأمر ومطابق الصوادق وإن لم يتصوّره لخصوصية كونه عقلًا ومحلًّا لارتسام صور الكائنات، ثمّ يَدلّ البرهان على أنّ المتصوّر بهذا الوجهِ وهو العقل المتّصف بتلك الصفات، كما في إثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية لم يُصِب في قوله "**ومطابق الصوادق**"، لأنّ مطابقها ما فيه من الصوّر لا نفسه، ولم يحسن في قوله "**ثمّ يدلّ البرهان**" فإنّ حقّه أن يقول: "إلى أن يدلّ البرهان..." إلى آخره.

ومنها أنّه قال: "**فضلًا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه**".

ولا يذهب عليك أنّه لا دخلَ هنا لارتسام صور الكائنات[4] فيه، إنّما الدخل لارتسام صور الأحكام فيه، فحقّه أن يقول 'وارتسام صور الأحكام'.

ومنها أنّ قوله "**لو كان كذلك لوجب أن لا يحكم أحدٌ حتى يعلم**" ... **إلى** آخره ممنوع[5]، فإنّ اللازم حينئذٍ أن لا يُصيب أحد في حكمه بصحّةِ حكمٍ حتى يُعلم أنّ ما في العقل الفعال على أيّ وجهٍ من الإيجاب والسلب، لا أن لا يحكم بها حتى يعلم ذلك، والفرق بين اللازمين واضح.

ومنها أنّ قوله "**ومن له ذلك**" منظور فيه، لأنّ مظنّة الصعوبة العلم بكيفية العلم المذكور لا نفسه، وذلك لأنّه[6] لا بُعد في في حصول العلم بما في العقل الفعال، إنّما البُعد **[23/ظ]** في العلم بأنّ ذلك العلمَ علمٌ بما في العقل الفعال.

---

[1] [ن و ك حاشية:] فيه دخل لجلال، حيث قال: "لا يخفى شناعتها على من خاض في تيار الحكمة الحكمة" (منه).

[2] ك: لا.

[3] [ن و ك حاشية:] جلال [الدين الدواني، *حاشية على تجديد العقائد شرح تجريد العقائد*(في هامش الكتاب)، ص 16].

[4] و: الأحكام.

[5] ك – ممنوع.

[6] و: أنّه.

والقائل المذكور لم يفرق بينهما فقال ما قال، ثمّ أنّ الذي ذكره بقوله "**اللهم إلّا أن يقال**" جوابٌ قويٌّ عمّا أورده، فلا وجهَ لتضعيفه على طريق التحكّم.

وأمّا ما قيل قوله "**فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج**" ممنوع، وإنّما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور محالًا، إذ لو كان محالًا جاز أن يكون ثبوته على ذلك التقدير في القوّة المدركة، لأنّ المحال قد يستلزم نقيضه، كما في تقدير عدم الزمان، فإنّه يستلزم وجوده كما قرّر في موضعه، وإذا أريد بالقوّة المدركة ما يشمل المبادي العالية فلا شكّ في استحالته، فمدفوع بأنّ ما اشتهر فيما بينهم من أنّ المحال جاز أن يستلزم المحال ليس كليًّا جاريًا في جميع الصور، بل مشروط بأن لا يتضمّن لإبطال الملازمة البيّنة، ولذلك نجزم بصدق بعض القضايا الشرطية من مقدّمٍ كاذبٍ وتالٍ صادقٍ، كقولنا 'إن كان الإنسان حمارًا كان ناهقًا' وقولنا 'إن كانت الثلاثة زوجًا انقسمت إلى المتساويين'، ولولا ذلك الاشتراط، بل كان الاستلزام المذكور على إطلاقه جائزًا عند العقل لكان ذلك التجويز منه قادحًا في الجزم المذكور.

ولا خفاءَ في أنّ استلزام المحال المذكور، وهو عدم جميع القوى المدركة ثبوت الممتنع في القوّة المدركة من قبيل ما يتضمّن إبطال الملازمة البيّنة، لأنّ عدمَ ثبوت شيء ممتنعًا كان أو غيره في القوّة المدركة لازمٌ لعدم القوى المدركة بإسرها لزومًا بيّنًا، فلا جواز له عند العقل الصحيح بحكم الشرط المذكورة آنفًا.

فإن قلتَ: "**اَ ليس الخُلف اللازم في بعض البراهين الخلفية على تقدير عدم المدعى عينَه؟**".

قلتُ: ذلك وهم سبق إلى فهم كثير من الفضلاء، منهم الفاضل الشريف على ما صرّح به في بحث حدوث الأجسام من الحواشي التي علقها على *شرح التجريد*، فإنّ اللازم في مظانّ ذلك الوهم أحد المحذورين أو المحذورات لا بعينه، ولكن لما كان واحد منها عين المدّعى أمكن لهم وضعه موضع اللازم المعيّن بإبطال غيره، إظهارًا لكمال الفساد في الملزوم، وقد أوضحنا ذلك في تقرير البرهان الخلفي[1] **[23/و]** على قدم العالم من طرف الحكماء فيما علّقناه على *تهافت الفلاسفة*[2] والحال في البرهان الخلفي على استحالة عدم الزمان بعد وجوده أو قبله أيضًا، كذلك فإنّ اللازم حينئذٍ أحد أمورٍ:

---

[1] برهان الخُلف أو البرهان بنقض الفرض هي طريقة للبرهان عن طريق إثبات أن بعض فرضية أو بعض الفرضيات المناقضة للفرضيات المقدمة تؤدي إلى نتائج غير منطقية. راجع: *كشاف اصتلاحات الفنون* لتحانوي، 1901/2.

[2] انّ السلطان محمد خان العثماني الفاتح امر المولى مصطفى ابن يوسف الشهير بخواجه زاده البرسوي (ت. 893 هـ) والمولى علاء الدين علي الطوسي (ت. 887 هـ) أن يصنفا كتابًا للمحاكمة بين *تهافت الفلاسفة* للامام ابو حامد الغزالي (ت. 505 هـ) وبين آراء الحكماء، وكتبا ففضلوا كتاب المولى خواجه زاده على كتاب الطوسي، ثمّ علّق ابن كمال باشا (ت. 940 هـ) على *كتاب تهافت* لخواجه زاده تعليقةً. انظر: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، 513/1.

قال ابن كمال باشا في *حاشية التهافت*: أقول: أساء في ترتيب هذين الفصلين، حيث أوهم ترتّب ثاني المسئلتين على الأولى، كما زعم من قال: الحكماء إنّما أسندوا القديم الذي هو العالم على رأيهم أنّ الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم أنّه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار، ولو اعتقدوا كونه مختارًا لم يذهبوا إلى قدم العالم على موجب ما تمسّكوا به في هذا المطلب غير معترضين لمبدئه فضلًا عن كونه قادرًا او موجبًا بالذات، فإنّه على تقدير تمام تمسّكهم يلزم قدم العالم مع قطع النظر عن حال مبدئه، ثمّ أنّ المقدمة القائلة: "**ولو اعتقدوا كونه مختارًا لم يذهبوا إلى قدم العالم**" في معرض المنع، فإنّ مبناها على أنّ أثر المختار لا يكون إلّا حادثًا، وهذا المبنى ممّا لم يشهد له العقل ولم يثبت في صريح النقل، بل الظاهر من إثباتهم الاختيار للأفلاك في حركتاتهم القديمة على أصلهم أنّهم ينكرون ثبوت ذلك المبنى. لا يقال: "**إنّ الذي يقتضي حدوث الأثر هو اختيار القادر لا اختيار الموجب بالذات والفلك على رأيهم موجب لا قادر**". لأنّا نقول: إثباتهم الداعي إلى الحركات المخصوصة وهو التشبّه إلى العقول المجردة يأبى عن القول بكون الأفلا موجبة بالذات لتلك الحركات لأنّه حينئذ لا حاجةَ إلى الداعي والمرجّح. انظر: *حاشية التهافت لخواجه* زاده لابن كمال باشا، مكتبة سليمانية قسم حسني باشا، رقم: 1235، ورق 4/ظ-4/و.

واحدها وجود الزمان، لا وجود الزمان بعينه كما لا يخفي على من تأمل فيه، ومن هنا تبيّن فساد قوله "كما في تقرير عدم الزمان" فإنّه يستلزم وجوده كما تقرّر في موضعه، فإنّ المقرّر في موضعه ما حقّقناه، لا ما توهّمه غافلًا عن مسامحتهم لمصلحة بيّنّاها آنفًا، ومسامحتهم في أمثال هذا صارت منشأ لما اشتهر فيما بينهم 'أنّ المحال جاز أن يستلزم المحال، وإن كان نقيضه'.

ثمّ قال ذلك الفاضل: "**بل نقول: 'لو صحّت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الأولى'، وبيان ذلك أنّا نقول: لا يجوز أن يثبت أمر لأمر، لأنه لو ثبت ا مثلا لب لثبت ثبوته، وإلّا انتفى بانتفائه، فينتفي ا عن ب، فيصدق الحكم بأنّ ثبوتَه ثابتٌ، وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الأوّل بحكم المقدمة الأولى، فيتحقّق هناك ثبوت ثالث، وتنقل الكلام إليه حتى يترتّب ثبوتات غير متناهية.**

ولا يمكن الجواب بأنّ هذا[1] تسلسل[2] في الأمور الاعتبارية[3] وينقطع بانقطاع الاعتبار، لأنّا ندّعي في كلّ من تلك الثبوتات أنّه ثابت في نفس الأمر، ولو لم يكن فرض فارضٍ ولا اعتبار معتبِرٍ، بل ولو لم يكن قوّة مدركة [العالم، وذلك لحكم بثبوت الثبوت اللاحق المثبوت السابق على تقدير عدم قوّة مدركة][4] فبحكم المقدمة الثانية تقتضي تحقّق الثبوت الثابت على هذا التقدير، وننقل الكلام إلى ثبوت اللاحق حتى يلزم تحقّقه أيضًا، وهكذا يلزم التسلسل في الأمور المتحقّقة في خارج القوّة المدركة وذلك تسلسل باطل ببرهان التطبيق[5] الذي هو العمدة في إثبات الصانع تعالى.

[لا يقال: 'برهان التطبيق انّما يدلّ على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات، فلا يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم'. لأنّا نقول: الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في إجراء البرهان ، لأنّه يدلّ على انّ الأمور الكائنة في الأعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها إلى غير النهاية، سواء سمّي الكون في الأعيان ثبوتًا أو وجودًا.][6]

ولا مخلّص إلّا بالتشبث بما قيل من 'أنّ ثبوت أمر لأمرٍ إنّما يقتضي ثبوت المثبت له إذا كان ثبوتًا خارجيًا' أعني ثبوت الأعراض لمحالّها، وأمّا الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك، أو بما قيل من 'أنّ معنى الإيجاب أنّ ما صدق عليه الموضوع هو

---

[1] ك – بأنّ هذا.

[2] هو ترتيب أمور غير متناهية. انظر: *تحرير قواعد المنطقية* لقطب الدين الرازي، ص 14.

[3] هي التي لا وجود لها إلّا في العقل المعتبر ما دام معتبرًا، وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو، كما أنّ الكميّة ما به يجاب عن السؤال بكم. انظر: *كتاب التعريفات* للجرجاني، ص 196.

[4] الزيادة من *تجديد العقائد شرح تجريد العقائد* لعلي قوشج، ص17.

[5] هو أن تفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملةً، ومما قبله، بواحد مثلاً، إلى غير النهاية، جملة أخرى، ثمّ تطبق الجملتين، بأن تجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني، وهلم جرًا، فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية، كان الناقص كالزائد، وهو محال، وإن لم يكن فقد يوجد في الأولى ما لا يوجد في إزائه شيء في الثانية، فتنقطع الثانية وتتناهى، ويلزم منه تناهي الأولى، لأنها لا تزيد على الثانية بقدر متناهٍ، والزائد على المتناهي بقدرٍ متناهٍ يكون متناهياً بالضرورة. انظر: *كتاب التعريفات* لجرجاني، ص 44.

[6] الزيادة من ، *حاشية على تجديد العقائد شرح تجريد العقائد* (في هامش الكتاب)، لجلال الدين الدواني، ص 17.

ما صدق عليه المحمول من غير أن يكون [24/ظ] هناك ثبوت أمر لأمر وتحقّقه له؛ وإنّما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني"[1] هذا كلامه.

أراد بثبوت ثبوت ب ثبوت بثبوته له، لا ثبوت ثبوته في نفسه حتى يتّجه أن يقال: "**لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب حتى يلزم انتفاء ا عنه**"، لجواز أن يكون الثبوت أمرًا غيرَ ثابت في نفسه ثابتًا لغيره، وهو ب كما في الوجود وغيره من المحمولات التي هي غير موجودة في أنفسها، ولا شكّ أنّ انتفاء ثبوت ثبوت ب بهذا المعنى مستلزم لانتفاء ب، ضرورةَ أنّه إذا انتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ثابتًا، إذ لا معنى لكون ب ثابتًا إلّا ثبوت الثبوت له، بناءً على المقدّمة الأولى.

وتوضيحه أنّه لو ثبت ا لب لكان ب ثابتًا بحكم المقدمة الثانية، وذلك يستلذم ثبوت ثبوت ب، أي له لا في نفسه، إذ لا معنى لكون ب ثابتًا إلّا ذلك بحكم المقدّمة الأولى، وذلك بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية التي هو الثبوت، فيكون الثبوت ثابتًا في نفسه، ثمّ لا معنى لذلك إلّا ثبوت الثبوت الثاني للثبوت الأوّل بحكم المقدّمة الأولى، فيلزم أن يكون الثبوت الثاني ثابتًا بحكم المقدّمة الثانية وهكذا، فظهر أنّ التسلسل في الثبوتات الثابتة في أنفسها، بدليل ثبوت كلّ من تلك الثبوتات بما هو سابق عليه مثلًا في المرتبة الأولى بثبوت ب في نفسه ثابت في نفسه، لأنه ثابت لغيره، وهو ب، ثمّ ثبوت ذلك الثبوت في نفسه ثابت في نفسه، لأنّه ثابت لغيره، وهو ثبوت ب، فاندفع الإيراد فظهر المراد.

وفيه بحثٌ من وجوهٍ:

أحدها أنّه لا دخل للمقدمة الأولى في ثبوت أنّه لا معنى لكون ب ثابتًا إلّا ثبوت ثبوت ب له، ضرورةَ أنّ الموصوف بشيءٍ لا يكون موصوفًا إلّا بثبوت ذلك الشيء له، سواء كان معنى الإيجاب هو الحكم بثبوت أمرٍ لآخر أو لا، فالمقدمة الأولى أجنبيّة في هذا المقام لا تأثير لها في تمشية الكلام، نعم لو قيل: "لا يجوز أن يكون معنى الإيجاب الحكم بثبوت أمرٍ لآخر، وإلّا لزم **[24/و]** أن لا يصدق الحكم الإيجابي أصلًا، للزوم التسلسل المحال الذي مرّ ذكره" لكان له وجهٌ، كما لا يخفى.

وثانيها أنّه لا دلالة فيما ذكر من لزوم التسلسل المحال على تقدير صحّة تينك المقدمتين، على أن يكون منشأ الفساد وهو المقدّمة الأولى بعينها، فإنّ المحظور المذكور كما يندفع على تقدير عدم صحة المقدمة الأولى، كما توهمه كذلك يندفع على تقدير عدم صحة المقدمة الثانية، فلا وجهَ لقوله: "**لو صحّت هاتان المقدمتان لزم من صحّتهما بطلان المقدمة الأولى**".

وثالثها أنّ الثبوت الخارجي الذي يقتضي ثبوت المثبت له أعمُّ من ثبوت الأعراض لمحالّها، ضرورةَ أنّ ثبوت بعض الأمور الاعتبارية كالعمي الخارجي، وليس الثابت به من قبيل الأعراض، فلا وجهَ لتفسير الثبوت الخارجي بثبوت الأعراض.[2]

ورابعها أنّ ثبوت شيءٍ لآخر على أيّ وجه كان، بل انتساب شيءٍ إليه بأيّ وجه كان، يقتضي ثبوت ذلك الآخر، ضرورةَ أنّ انتساب الشيء إلى المعدوم المطلق محال، فكون ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول يستلزم وجوده، كيف لا والمعدوم المطلق ليس هو هو، ولا شيئًا مّا بالضرورة، فلا يجدي بشيءٍ من الوجهين المذكورين بقوله: "**وأمّا الثبوت بمعنى الحمل فلا يقضى ذلك**"، وبقوله: "**إنّ معنى الإيجاب أنّ ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول**" الي آخره...

---

[1] جلال الدين الدواني، *حاشية على تجديد العقائد شرح تجريد العقائد* (في هامش الكتاب)، ص 17.

[2] [ن و حاشية:] عبارة جلال "يستلزم" كما لا يخفى (منه).

وخامسها أنّ ثاني الوجهين المذكورين لا يصلح مخلصًا عن الإيراد المذكور، كيف لا وفيه التزام لفساد ثاني المقدمتين، وأمّا الوجه الأوّل فمبناه على توجيه المقدّمة الأولى بالتخصيص، فليس فيه التزامًا لفسادها، كما توهّم[1] من قال: "**إنّ في كلّ من الوجهين إلتزامًا لفساد إحدى المقدمتين**"، فليس منهما[2] مخلص عن الإيراد الذي محصّله القدح في صحة المقدمتين باستلزامهما لفساد الأولى، بل فيهما تسليم لذلك الأمر، ثمّ إنّ قوله: "**بل فيهما تسليم لذلك الأمر**" ليس بصحيح، إذ ليس في الوجه الثاني تسليم له، بل الظاهر منه أنّ منشأ الفساد هو المقدمة الثانية، فاللازم عند القائل بذلك الوجه على **[25/ظ]** تقدير صحّتهما إنّما هو فساد الثانية، فافهم.

وأمّا التوجيه[3] بأنّ "**المراد لا مخلص عن لزوم التسلسل في الأمور العينية إلّا بذلك**"، فقوله "**ولا مخلص**" الي آخره من تتمّة السؤال تعسّف بارد وتكلّف شارد، كيف والحاجة إلى المخلص عند المضايقة بلزوم المحذور، ولا مضايقة بلزومه إلّا على تقدير صحّة تينك المقدمتين، فلا وجهَ لأن يقال "**مخلص**" مع قطع النظر عن صحتهما.

وسادسها أنّك قد عرفتَ أنّ الوجود الذهني لازم على تقدير ما ذكره أيضًا فلا وجه لقوله: "**وعلى اعتبار الوجود الذهني**".

وسابعها أنّ عبارة "**مثلا**" في قوله "**لو ثبت آ مثلًا لب لثبت بثبوته**" لم يقع في محلّها، لأنّ المذكور تصوير على وجه العموم، و"**مثلًا**" إنّما يذكر عند إيراد المثال المخصوص.

ومنها أي من الوجوه التي تمسّك بها المثبتون للوجود الذهني أنّا نعقّل امورًا لا وجود لها في الخارج ولا بدّ في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلّق بين العاقل والمعقول، سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل، أو عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول، أو عن صفة ذات إضافة، والتعلّق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة، فلا بدّ للمعقول من ثبوت في الجملة، وإذ ليس في الخارج ففي الذهن.

[الجواب من طرف المتكلمين عن الدليل الرابع للحكماء]

والجواب عنه بمنع قوله: "**والتعلّق بين العاقل والعدم الصرف محال**"، بل بإبطاله بأن يقال: "**لو صحّ هذه المقدّمة لما أمكن الإخبار عن المعدوم المطلق**" أي الذي لا ثبوت له في الخارج ولا في الذهن مطابقًا للواقع، سواء كان ذلك الإخبار في صورة الحملية أو في صورة الشرطية، ضرورةَ أنّ الإخبار فرع المعلومية، وهي فرع التعلّق بين العالم والمعلوم، وهو عدم صرف في مثالنا هذا.

[1] [ن و ك حاشية: المراد به] جلال.

[2] ن ك: فيها.

[3] [ن و ك حاشية: المراد به] جلال.

[مطلب: والمنكرون للوجود الذهني تمسّكوا بشبهٍ]

والمنكرون للوجود الذهني تمسّكوا بشُبهٍ:

منها أنّه لو حصلت ماهية الحرارة والبرودة في الذهن، كما هو مُوجب القول بالوجود الذهني لزم اجتماع الضدين في محلّ واحدٍ، ولكان الذهنُ حارًّا وباردًا معًا عند حصولهما فيه **[25/و]**.

لأنّا لا نعني بالحارّ إلّا ما حصل فيه الحرارة كذلك البارد، وأنت خبير بأن مبنى الملازمتين المذكورتين على أن يكون وجود الأشياء في الذهن على نحو حصول الصور العلمية في نفس العالم، بأن يكون حصولها في الذهن بطريق القيام به، وقد عرفت في المقدّمة الثانية أنّه ليس كذلك، ثمّ أنّ للملازمة الأولى خاصّة مبنى آخر، وهو أن يكون المظهر للوجود الذهني واحداً، بأن يكون جميع ما له وجود ذهني حاصلًا في قوّة مدركة[1] واحدة، وهذا ممّا لم يقم عليه شبهة فضلًا عن حجةٍ، وليس هو ممّا يهتمّ للقائلين بالوجود الذهني، فإنّ غرضهم يتمّ بثبوت مظهر آخر غير الخارج لوجود الأشياء في نفس الأمر، سواء كان ذلك المظهر قوّة واحدة أو قوى متعددة.

وإنّما قلنا: "**إنّ الملازمة الأولى مبناها على وحدة المظهر للوجود الذهني**"، إذ على تقدير تعدّده يجوز أن يكون كلّ من المتقابلين: **أحدهما** حاصلاً في مظهر، **والآخر** في مظهر آخر، فلا يلزم اجتماعهما في محلّ واحدٍ.

ثمّ نقول: والتحقيق أنّ الشبهة المذكورة للمنكرين بأن حقيقة العلم الصورةُ الحاصلةُ في ذهن العالم، إلّا أنّ المتأخرين لعدم فرقهم بين المقامين أوردوها ههنا.

وقد أفصح عن هذا الكاتبي حيث قال في *شرح الملخّص*[2]: "**وتقرير حجة المنكرين**" يعني للوجود الذهني "**أن يقال: لو كان تصوّر الشيء عبارةً عن حصول ماهية ذلك الشيء في الذهن لزم اتّصاف الذهن بالصفات المتقابلة، والتالي محال، فالمقدم مثله.**

بيان الشرطية وهو أنّ تصوّر الشيء لو كان عبارة عمّا ذكرناه لكان تصوّر الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاستدارة والتسطح والاستقامة والاعوجاج عبارةً عن حصول ماهيات هذه الاشياء في الذهن، ولو كان تصوّر هذه الأشياء عبارة عن حصول ماهياتها في الذهن لزم اتصاف الذهن بهذه الأشياء، لأنّه لا معنى لاتّصاف الشيء بالشيء إلّا حصول الشيء الذي هو الصفة في الشيء الذي هو الموصوف، ولو أُتّصِف الذهنُ بهذه الأشياء لكان ذهن الإنسان حارّاً وبارداً ورطباً ويابسًا ومستديرًا ومسطحًا [26/ظ] ومستقيمًا ومعوجًا، وهذه صفات متقابلة، فيلزم ما ادّعيناه من الشرطية.

وأمّا أنّ التالي محالٌ فظاهر".[3]

---

[1] ك – مدركة.

[2] هو في الحكمة والمنطق للإمام فخر الدين محمد ابن عمر الرازي (ت. 606 هـ)، وعليه شرح لأبي الحسن علي بن عمر القزويني الكاتبي (ت. 675 هـ) بإسم *المنصّص في شرح الملخص*، وعليه حواش مفيدة لأثير الدين الأبهري. انظر: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، 1819/2.

[3] نجم الدين الكاتب القزويني، *المنصص في شرح الملخص*، مكتبة كبرولي فاضل احمد باشا، رقم: 889، ورق 11/و.

ومن الغافلين عن الفرق المذكور صاحب *المواقف* حيث قال: "**واحتجّ نافيه**" يعني نافي الوجود الذهني، "**وهم جمهور المتكلمين بوجهين: الأوّل لو اقتضى[1] تصوّر الشيء حصولَه في ذهنِنا لزم كون الذهن حارًا وباردًا ومستقيمًا ومعوجًا**"[2] ولولا غفوله عنه لقال على وفق مقتضى هذا المقام: "**لو كان لماهيات الأشياء حصول في ذهننا لزم كون الذهن حارّاً**" الى آخره.

ثمّ قال الكاتبي في شرح المذكور: "**لا يقال: ما أبطلتموه ليس ما ذهبنا إليه، لأنّ الذي ذهبنا إليه هو أنّ تصوّر الحرارة عبارة عن حصول صورتها وشبحها في العقل، لأنّه عبارةٌ عن حصول ماهية الحرارة في العقل، وحصول صورة الحرارة وشبحها في العقل لا يقتضي كون الذهن حارّاً، وكذا الكلام في البرودة والرطوبة واليبوسة وسائر ما ذكرتموه.**

أو نقول: الحاصل عند تصوّر الحرارة في العقل شيء إذا وجد في الخارج يلزمه التسخين، وقبل وجوده في الخارج لا يوجد منه التسخين، وكذا الكلام في غير الحرارة، أو نسلّم أنّ تصوّر الحرارة عبارة عن حصول ماهياتها في العقل، لكن لماذا يلزم منه أن يكون الذهن حارًا، وإنّما يلزم ذلك أن لو[3] كان الذهن قابلاً للحرارة، وهو ممنوع، وإذا كان كذلك لا يلزم من حصول ماهية الحرارة في الذهن كون الذهن حارًا، فإنّ حصول العلّة الفاعلية لا يكفي في حصول الأثر، بل لا بدّ مع حصولها من حصول العلّة القابلية، وهي منتفية في هذه الصورة، وكذا الكلام في غير الحرارة من البرودة والرطوبة و غيرهما.

لأنّا نجيب عن الأوّل بأنّ الحاصل في الذهن عند تصوّر الحرارة، إن كان هو الحرارة فلزوم الإشكال ظاهر، وإن كان الحاصل شبح الحرارة وصورتها فشبح الحرارة وصورتها إن كانت حرارة عاد الإشكال أيضًا، وإن لم تكن حرارة بطل القول بأنّ الحاصل في الذهن ماهية الحرارة، وقد فرض كذلك.

ولقائل [26/و] أن يقول: 'لا نسلّم أنّ المفروض كذلك، بل المفروض الحاصل في الذهن شبح الحرارة وصورتها، لا يقال: لو لم يكن شبح حرارة وصورتها حرارة لم يكن إدراكنا إدراكًا للحرارة'.

لأنّا نمنع ذلك، فإنّ إدراك الحرارة عندنا عبارة عن حصول شبحها وصورتها في الذهن، وهو حاصل، فإدراك الحرارة حاصل.

وعن الثاني بأنّ الحرارة إمّا أن يكون عين السخونة، أو لم يكن، وأيّا ما كان يلزم أن يكون تعقّل الحرارة مُوجبًا لكون الذهن حارًا إن كان التعقّل مفسّرًا بما ذكرتموه، وأمّا[4] إذا كانت الحرارة عين السخونة فلأنّ تعقّل السخونة إمّا أن يقتضي حصول السخونة في الذهن، أو لا يقتضيه، فإن كان الأوّل كان العاقل للسخونة مسخّنًا، لأنّه لا معنى للمسخن إلّا ما حصل فيه السخونة، وإن كان الثاني يلزم أن لا يكون التعقل عبارة عمّا ذكرتموه، والمقدر كذلك، وأمّا إذا كانت الحرارة مغايرة للسخونة، فحينئذٍ إمّا أن يكون مستلزمة للسخونة على معنى أنّها يكون بحالةٍ متى حصلت، سواء كان في الذهن أو خارج الذهن تحقّق السخونة، وأو لم يكن كذلك.

---

[1] ك — لو اقتدى.

[2] الإيجي، *المواقف*، ص 53.

[3] ك — لو.

[4] و: أمّا.

فإن كان الأوّل كان العاقل للحرارة حاصلًا له السخونة، فيلزم ما ذكرناه من كون الذهن مسخنًا.

وإن كان الثاني فإن لزمها في الذهن أيضًا عاد ما ذكرناه من المحال، وإن لزمها في الخارج فقط، أو ينفكّ عنها في الذهن وفي الخارج جميعًا، فحينئذٍ نذكر ما ذكرناه من الدليل في الحرارة بعينه في السخونة.

فنقول: لو كان التعقل عبارة عما ذكرتم فتعقّل السخونة يكون عبارة عن حصول ماهية السخونة في الذهن، لكن كلّ ما حصل له السخونة كان مسخنًا، لأنّه لا معنى للمسخَن إلّا ما حصل له[1] فيلزم استلزام تعقّل السخونة والبرودة معًا، لكون الذهن مسخنًا ومبردًا معًا، وأنّه محال.

ولقائل أن يقول: لا نزاع في شيء ممّا ذكرتموه إلّا في قولكم إنّ حصول السخونة في الذهن يقتضي كون الذهن مسخنًا، إن اردتم بالمسخَن ما يؤثّر فيه السخونة وينفعل عنها، وإنّما يلزم ذلك أن لو صدق قولنا: كل ما حصل له السخونة فهو مسخَن على [27/ظ] هذا التفسير، وهو ممنوع، فإنّ من جملة ما حصل له السخونة هو النفس، وهي[2] غير مسخنة بهذا التفسير، لكونها غير قابلة لتأثير السخونة فيها، ولتأثّرها عنها، نعم لو كان محلّ السخونة هو الجسم لكان الأمر كما ذكرتموه، ومسلّم إن عنيتم بالمسخَن ما حصل له السخونة من غير انفعاله عنها، لكن لِمَ قلتم: 'إنّ الذهن استحال أن يكون مسخنًا ومبردًا معًا' بهذا التفسير، فإنّ ذلك عين محلّ النزاع"[3] هذا غاية ما وقف فيه الفاضل المذكور، واستفرغ جهده.

ولا يذهب عليك أنّه لا يجدي نفعًا في دفع الشبهة المذكورة، لأنّ تمشيته إنّما يتصوّر في السخونة والبرودة وغيرهما ممّا لا ينقبض العقل عن تجويز حصوله في محلٍّ غير قابلٍ لأن ينفعل عنه، وأمّا في السواد والحركة ونحوهما ممّا لا يجوّز العقل حصوله في محلٍ بدون اتّصاف المحلّ به وانفعاله عنه، ويعدّ ذلك سفسطة، فلا مجالَ لها فيه، هذا إذا انقطع النظر عن الفرق بين الوجودين في ترتّب الآثار على الماهية بسببها، إن[4] تشبث به يرجع الكلام إلى ما ذكر في الجواب الصواب الآتي ذكره، وعند الرجوع إليه لا حاجة إلى ما تكلّف فيه الفاضل المذكور.

وقد قال الفاضل الشريف في ردّ ما أورد على الجواب عن الوجه الأوّل ما تمسكوا به: "**إن تمّ دلّ على وجود الأشياء أنفسها في الذهن، لأنّ الحكم على الممتنع مثلًا بما ذكر يقتضي ثبوته فيه، لا بثبوت أمر يخالفه في الحقيقة فيه**".

وقد نبّهناك في ثاني المقدمات السابق ذكرها على فساد هذا الجواب والله اعلم بالصواب، على أنّ حقّه أنّ يقول: "**يقتضي ثبوته فيه لخصوصه، لا الأعمّ منه**"، ومن ثبوت أمر يخالفه في الحقيقة فيه، لأنّ المستحقّ للنفي هو هذا، لا ما ذكر كما لا يخفى.

ومنها أي من الشبه التي تمسكوا بها المنكرون للوجود الذهني: انّ حصول حقيقة الجبل والسماء مع عِظمهما في ذهننا ممّا لا يعقّل.

---

[1] و ك + السخونة.

[2] ك – وهي.

[3] الكاتبي، *المنصص في شرح الملخص*، ورق 11/و.

[4] و: وإن.

وأنت خبير أنّ منشأ هذه الشبهة عدم الوقوف على أنّ مراد القائلين بالوجود الذهني من 'الذهن' ما يعمّ المبادي العالية، إذ اللازم حينئذ حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في المطلق الذهن، لا في ذهننا البتة، ولا عِلم لنا بأنّ حصولهما مع عظمهما في المبادي العالية مما لا يعقل.

[اجاب الحكماء عن الشبهتين]

وأجاب الحكماء عن الشبهتين **[27/و]** المذكورتين:

أمّا عن الأول: فبأن يقال: إنّ الحاصل في الذهن صورة، وماهيته موجودة بوجودٍ ظلّي، لا هويّة وتشخّص موجودًا بوجودٍ أصيل، والحارّ مثلًا ما يقوم به هوية الحرارة، أي ماهيتها موجودة بوجود أصيل، لا ما يقوم به ماهية الحرارة ولو موجودة بوجود ظلّي، فلا يلزم اتّصاف الذهن بتلك الصفات المنتفية[1] عنه بسبب وجودها فيه، ولا اجتماع الضدّين أيضًا لأنّ التضاد من أحكام الهويات والأشخاص الموجودة بوجود أصيلٍ، دون صور الماهيات الموجودة بوجود ظلّي.

وقال الفاضل الشريف في تقرير هذا الجواب: **"أي ماهيتها موجودة بوجود عيني، لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني"**.[2]

وهو كما لم يصب في توصيف الوجود بالعيني في مقام توصيفه بالأصيل على ما ستقف عليه إن شأ الله تعالى، كذلك لم يصب في تخصيصه الصورة المذكورة بالنفي، فإنّ حقّ المقام نفي العامّ الذي ذكرناه كما لا يخفى على ذوي الأفهام.

وأمّا عن الثاني: فبأن يقال: إنّ الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء، فإنّ ماهيتهما موجودة بوجود خارجي[3] يمتنع أن يحصل في أذهاننا، وأمّا ماهيتهما الموجودة بوجود ظليّ فلا يمتنع حصولها في الذهن، إذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات.

ولا يذهب عليك أنّه بعد التصريح بأنّ الصور الحاصلة في الذهن عين الأشخاص الخارجية باعتبار الماهية، وإنّما الفرق بينهما باعتبار أنّ وجود الصور ظلّيّ ووجود الأشخاص أصيل، وعدم ترتّب[4] آثار الأشخاص لتلك الصور، لفقد شرطه، وهو الوجود الأصيل لم يبق مجال لأن يقال:"(**الحاصل في الذهن إن كان مساويًا للهويّة عاد الإلزام) وتمّ الدليلان معا (والّا لم يكن تلك الهوية حاصلة) في الذهن**"[5]

ولا حاجةَ إلى أن يجاب عنه بأن المحصّل في الذهن نفس الماهية التي تلك الهويّة، وانّه أي الحاصل ليس مساويًا للهويّة، فإنّ الماهية كلّيةٌ، والهوية جزئيةٌ، فيتخالفان في الأحكام والحقيقة، إذ في الهويات أمور زائدة على الماهيات، نعم ذلك الحاصل ماهية تلك[6]

---

[1] [ن حاشية: وفي] نسخة "منفية".

[2] الجرجاني، شرح *المواقف*، ص 218.

[3] ك: الخارجي.

[4] ك: ترتيب.

[5] [ن و ك حاشية:] ردّ لصاحب *المواقف*

تلك[1] ولا معنى للماهية **[28/ظ]** إلّا ذلك، أي ما يحصل في العقل عند حذف المشخّصات من الهوية[2] فلا يلزم أن لا يكون الهوية حاصلة في الذهن، على أنّ في الجواب المذكور قصورًا، لأنّ الوجود الذهني غيرُ مخصوص بصور المعقولات، بل يعمّ صور المحسوسات على ما بيّنّاه في المقدمة الثانية.

فقوله: "**فإنّ الماهية كلّية، والهويّة جزئية، فيخالفان في الأحكام**" لا يناسب المقام، بل لا يجدي نفعًا في دفع الشبهة الثانية، لأنّ مدارها على حصول صور المحسوسات في الذهن، والعجب أنّ الفاضل الشريف بعد تقريره في *شرحه للمواقف* الجواب المذكور على الوجه المذكور قال: "**وبالجملة فالصور الذهنية كلّيةً كانت، كصور المعقولات أو جزئيّة، كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة إلى خصوصية أحد الوجودين، وإن كانت مشاركة في لوازم الماهية من حيث هي هي، وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي، لأنّ منشأه الوجود العيني، فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ويضادّ عين البرودة، وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن، فلِمَ قلتم: أنّ الذهني كذلك؟**" فهذا القدر من الجواب الإجمالي يكفينا، ولا حاجةَ بنا إلى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليّات في الذهن، ولم يدر أنّ ما ذكره ليس حاصل ما قدّمه في تقرير الجواب المذكور، بل تغيير له إلى نهج الصواب على ما اعترف به نفسه في آخر كلامه.

لا يقال: "**الجواب على الوجه المذكور إنّما يتمشّى أن لو كان المذكور في الشبهة الأولى من الأمور العينية، وأمّا إذا كان من الأمور التي لا حظّ لها من الوجود العيني كالعلم وقرّرت الشبهة هكذا، لو حصلت حقيقة علم النحو مثلًا عند تصوّره تجدّه يلزم أن يكون عالمًا بالنحو مَنْ تصوّره بحدّه، وليس كذلك**".

لأنّا نقول: مبنى الجواب المذكور على الفرق بين الوجود الظلّي والوجود الأصيل، لا على الفرق بين الوجود الذهني والوجود العيني، على ما نبّهت عليه فيما سبق، فلهم تمشية، سواء كان المذكور في تقرير الشبهة المذكورة ما هو من الأمور العينية، أو من غيره[3]، فإنّ علمًا من العلوم المدوّنة إذا تُصوّر بحدّه إنّما يحصل في الذهن حقيقة موجودة **[28/و]** بوجودٍ ظلّي، لا بوجودٍ أصيلٍ، فلا يلزم أن يكون الشخص الذي تصوّره كذلك عالما به، لأنّ العالم به من يحصل له حقيقة موجود بوجود أصيل على ما بيّنّاه في المقدمة الثانية، فتذكَّرْ.

ومن ههنا تبيّن وجه عدم إصابة من ذكر في تقرير الجواب عن الشبهة الأولى الوجود العيني بدل الوجود الأصيل[4]، وهذا ما وعدناه فيما سبق، ومن الناظرين[5] في هذا المقام من قال: "**ولا تقلع مادة الشبهة بما ذكر، فإنّه لو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية في الذهن مثلًا أو بصفات المعدومات كالامتناع وأمثاله.**

---

[1] و ك: ماهية تلك الهوية.

[2] ك + فلا يلزم أن لا يكون، اي ما يحصل في العقل عند حذف المشخصات من الهوية.

[3] و: غيرها.

[4] [ج حاشية:] بقوله "**وهو كما لم يصب في توجيه الوجود بالعين**"، في المقام توصيف بالأصل على ما ستقف تمامه إن شاء الله.

[5] [ن و ك حاشية: المراد به علي] قوشي.

بأن يقول: لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم أن يكون الذهن زوجًا وفردًا، إذ لا معنى للزوج والفرد إلّا ما حصل فيه الزوجية والفردية، وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم أن يكون ممتنعًا، إذ لا معنى للممتنع أي[1] ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب، إذ لا يمكن أن يقال: 'كون محلّ الزوجية موصوفًا بها من أحكامها المتعلّقة لوجوده العيني'، وكذا تضادّها مع الفردية إنّما هو للوجود العيني دون الظلّي، إذ لا وجودَ أعينيًّا لأمثالها من لوازم الماهية، وكذا الكلام في الامتناع وأمثاله، إذ لا يمكن أن يقال: 'كون محلّ الامتناع موصوفًا به من الأحكام المتعلّقة بوجود العيني'، إذ لا يتصوّر له وجود عيني"[2]

ولا يذهب عليك أنّ منشأ ما ذكره عدم الوقوف على أنّ مدارَ الجواب المذكور على الفرق بين الوجود الظلّي والوجود الأصيل، ومن ذكر الوجود العيني بدل[3] الوجود الأصيل إنّما ذكره نظرًا إلى ظاهر تقرير الشبهة على الوجه المنقول من المنكرين للوجود الذهني، فإنّهم لم يذكروا فيها إلّا ما له وجود عيني.

فإذا تقرّرت الشبهة على الوجه الذي ذكره هذا القائل فنقول: كون المحلّ الزوجيّة موصوفًا بها من أحكامها المتعلّقة بوجودها الأصيل، وكذا تضادّها مع الفردية إنّما هو في الوجود الأصيل[4] دون الظلّي، وكذا نقول في الامتناع وأمثاله، فالقائل المذكور إنّما وقع فيما وقع لعدول الفاضل الشريف ومن حذى حَذوَه عن نهج الصواب في تقرير الجواب، ثمّ **[29/ظ]** أنّ حقَّه على مُوجب زعمه أن يثلث الصورة، ويقول: فإنّه لو تشبث بالصفات العدمية سواء كان ثبوتها لموصوفاتها من حيث هي هي كالزوجية، أو بشرط الوجود الخارجي كالعمي[5] أو بشرط الوجود الذهني، كالكلّية.

ولك أن تقول: إنّ مُوجب اشتراك الوجودين في لوازم الماهية وعدم التّفاوت في ثبوتها لموصوفها سواء كان موجودًا في الخارج أو في الذهن، هو أن يكون صورة الأربعة مثلًا إذا حصلت في الذهن زوجًا لا كون الذهن زوجًا عند حصول صورة الزوجيّة فيه، فإنّه لا تأثيرَ لكون الزوجيّة من لوازم الماهية في اللازم الثاني، إنّما التأثير فيه على زعم القائل المذكور، لكونها من الأمور العينية التي لا حظّ لها من الوجود العيني، فحقُّه على ما نبّهتُ عليه آنفًا أن لا يتعرّض لخصوصيّة لازم الماهية، بل يذكر ما لا حظّ له من الوجود العيني من الصفات الاعتباريّة، ويبنى تقرير الشبهة عليه.

وقيل:[6] **"قوله: 'لا معنى للزوج والفرد إلّا ما حصل فيه الزوجية والفردية' غيرُ مسلّمٍ، إذ نلحظهما كثيرًا ولا يخطر ببالنا هذا التفصيل، بل معناهما أمران مجملان مسمّيان بالفارسية بخفت وطاق".**

---

[1] ك: إلّا ؛ كذا في نسخة. انظر: شرح *تجريد العقائد* لعلي قوشجي، الكاتب محمد ابراهيم- مريزا محمد علي، سنة 1031، ص 12.

[2] علي قوشجي، *شرح تجريد العقائد*، ص 12.

[3] ك – الوجود العيني بدل.

[4] ك – وكذا تضادّها مع الفردية إنّما هو في الوجود الأصيل.

[5] ك – أو بشرط الوجود الخارجي كالعمي.

[6] [ن و ك حاشية: قائله] صدر .

وتوضيح الكلام في هذا المقام أنّ مناط صدق المشتقّ على الشيء اتّحادهما في نفس الأمر لا قيام مبدأ الاشتقاق، كالأسود والمتحرّك ،فإنّ ذلك غير لازم، فإن قام مع ذلك مبدأ الاشتقاق[1] صحّ أن يقال مثلًا: "**الأسود ما حصل فيه السواد**" وإن لم يقم به كالموجود لم يصحّ أن يقال الموجود ما حصل فيه الوجود، ثمّ الزوج والفرد من الأمور التي لم يقم مبدأ الاشتقاق بها في نفس الأمر، كالموجود والواجب والممكن[2] ونظائرهما، فإنّ مبادي هذه المشتقات أمور عقلية ينتزعها العقل منها بضرب من المناسبة، فلا يصحّ تفسير الزرج والفرد بما حصل فيه الزوجيّة والفرديّة، وإذا[3] كان مناط صدق المشتقّ على شيءٍ اتّحادهما في نفس الأمر، فما لا يكون متّحدًا معه فيه لا يصدق المشتقّ عليه وإن قام به مبدؤه، فالذهن لما لم يكن متّحدًا مع الزوج في نفس الأمر لم يلزم صدق الزوج عليه وإن قام به الزوجيّة، وهذا مع أنّه من قبيل المناقشة في المثال فلا يجدي كثير نفع في **[29/و]** أصل المقال مردود بما ذكر من أنّ معنى القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت، فلا يتصوّر أن يقوم وصفٌ بمحلّ، ولا يكون ذلك المحلّ موصوفًا به.

وما تكلّف[4] في دفع هذا الردّ بما حاصله أنّه فرّق بين القيام والحلول، واختصاص الناعت بالمنعوت معنى الحلول دون القيام، فإنّ السرعةَ بتوسّط الحركة قائمةٌ بالجسم، وليست نعتًا له، وصفات الصور قائمة بالهيولى، وليست نعتًا لها ليس بشيء، لأنّ الحلول أعمّ من القيام، فإنّ صور المفهومات حاصلة في العقل الفعّال عندهم بطريق الحلول لا بطريق القيام، على ما مرّ تحقيقه في المقدمة الثانية، فما لا يصلح تفسيراً للقيام، لكونه أخصّ منه، كيف يصلح تفسيراً للحلول العامّ منه.

ثمّ أنّه أخطأ في الاستدلال بقيام السرعة بالجسم، وقيام صفات[5] الصور بالهيولى، لأنّه قيام بالواسطة والتفسير المذكور للقيام للقيام بالذات، على أنّ الحلول بالواسطة أيضًا ثابت في الصورتين المذكورتين، فلا وجهَ للفرق بينهما بأن يكون أحدهما صالحًا بأن[6] يفسَّر بما ذكر دون الآخر فتدبَّرْ.

ثمّ قال القائل المذكور: "**والجواب الحاسم لمادّة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به، فإنّ حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتّصاف الذهن به، كما أنّ حصول الشيء في المكان لا يوجب اتّصاف المكان به، وكذا الحصول في الزمان، فإنّه لا يوجب اتّصاف الزمان بالحاصل فيه، وإنّما الموجب لاتّصاف شيء بشيء هو قيامه به، لا حصوله فيه، وهذه الأشياء أعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وأمثالها إنّما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به، فلم يوجب اّتصاف الذهن بها، وإنّما كانت يوجب الاتّصاف بها أن لو كانت قائمة به، وليس كذلك**".[7]

---

[1] و + به.

[2] هو ما لا يقتضي ذاته أن يكون موجودًا أو ان يكون معدومًا. انظر: رسالة في *تحقيق معنى الليس والأيس* لإبن كمال باشا، (تحقيق: Engin Erdem-Necmettin Pehlivan)، مجلة مركز بحوث الإسلامية، ص.105 ؛ رسالة في زيادة الوجود لإبن كمال باشا، مكتبة سليمانية قسم آياصوفيا، رقم: 4820، ورق 64/ظ.

[3] و: وإذ.

[4] [ن و ك حاشية: المراد به مير] صدر.

[5] ك: صفة.

[6] و: لأن.

[7] علي قوشجي، *تجديد العقائد شرح تجريد العقائد*، ص 12-13.

ولقد أصاب في الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به ومأخذه قول الفاضل الشريف: "**إنّما يلزم اتّصاف ما حلّ في النفس الناطقة بعوارضها إذا كان حلول الصورة فيها على نحو حلول الأعراض في محلّها**" وهو ممنوع، وقد ذكرنا تفصيله في المقدمة الثانية.

إلّا أنّه أخطأ في قوله: "**وانمّا الموجب لاتّصاف شيء بشيء هو قيامه به**" إذ ليس **[30/ظ]** بين اتّصاف شيء بشيء وقيامه به مغايرة ذاتية حتّى يكون أحدهما علّة موجبة للآخر، بل هما متّحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار.

وتحقيق ذلك: أنّ العلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية، وتلك النسبة إذا اعتبرت من جانب الموصوف يعبَّر عنها بالاتصاف، وإذا اعتبرت من جانب الصفة يعبَّر عنها بالقيام، ثمّ أنّ المكانَ أمرٌ متحقّق موجود في الخارج عند الحكماء، فالحصول فيه أيضًا متحقّق، فكان لذكره وجهٌ في مقام التنظير، وأمّا الزمان فلا وجودَ له عندهم أيضًا، بل هو أمر وهمي، فكذا الحصول فيه، فلا وجهَ لذكره في المقام المذكور، وأمّا الآن السيّال الذي قالوا بوجوده فليس له امتداد وقبول للتجزّي فلا يصلح ظرفًا للحوادث.

ومنها أي ومن شُبَه المنكرين للوجود الذهني أنّه لو كان للمفهومات حصول في الذهن لزم أن يكون المعدومات، بل الممتنعات موجودة في الخارج، ضرورةَ أنّها حينئذٍ موجودة في الذهن الموجود في الخارج، والموجود فيما هو موجود في ذلك[1] الشيء موجودة فيه،[2] فاللازم باطل وكذا الملزوم.

والجواب عنه بمنع الملازمة، فإنّ الموجود في الموجود في شيء إنّما يلزم أن يكون موجودًا في ذلك الشيء أن لو كان موجودًا في الموجود فيه بعينه وهويّته، وأمّا إذا كان موجودًا فيه بظلّه وصورته فلا يلزم أن يكون موجودًا في ذلك الشيء.[3]

قال الفاضل الشريف في الحواشي التي علّقها على شرح حكمة *العين*: "**هذا الكلام**" يعنى ما ذكر في تقرير الشبهة الثالثة "**مبني على توهّم فاسدٍ، وهو**" أنّ الخارج "**ظرف للموجود كالبيت للحقة والذهن أيضًا كذلك كالحقة للدرّة فيلزم حقيقة ما ذكروه، ومنشأه ملاحظة جانب اللفظ، واستعمال كلمة 'في' الدالّة على الظرفية، وأمّا إذا حقّق المعنى وعرف أنّ المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الأصيل الذي هو مصدر الآثار ومظهر الأحكام، وبالوجود الذهني هو الوجود الظلّي الذي ليس كذلك، فيظهر سقوطه بالكلّية، ألآ[4] يُرى أنّه إذا قيل: 'الموجود في الذهن موجود بوجود غير أصيل، والذهن موجود بوجد أصيل' لم ينتظم الكلام.**

---

[1] و – ذلك.

[2] و: في ذلك الشيء.

[3] [ن حاشية:] المقدّمة المشهورة القائلة بأنّ ظرفَ الظرفِ ظرفٌ صادقة في الظروف الخارجية، كقولنا: الدرّة في الحقة، والحقة في البيت، فالدرّة في البيت؛ وكاذبة فيما فيما ان بعض الظروف ذهنًا، كما في قولنا: اجتماع النقيضين موجود في الذهن، والذهن موجود في الخارج؛ لأنّ النفس وجميع قويها من الوجودات الخارجية، فإنّهما صادقتان مع كذب النتيجة.

[4] و: أولا.

ولئِن[1] قيل: 'اَ ليس[2] الموجود [30/و] الذهني قائمًا بالذهن الذي هو موجود في الخارج، فيلزم أن يكون موجودًا في الخارج؟'

فنقول: إن أردتَ قيامه به في العين، أي قيامه به بحسب الوجود العيني، فهو ممنوع، وإنّما يكون كذلك أن لو كان هو موجودًا في العين، وإن أردتَ قيامَه به بحسب الوجود الظلّي فمسلم، لكن لا نسلّم أنّ القائم بحسب الوجود الغير الأصيل بما هو موجود بالوجود الأصيل يلزم أن يكون موجودًا بوجود أصيل"[3] إلى هنا كلامه.

وفيه بحث:

أمّا أوّلًا: فلأنّه زعم أنّ المراد من الوجود الذهني الذي وقع في ثبوته المشاجرة بين الفريقين هو الوجود الظلّي المقابل للوجود الأصيل، وليس كذلك فإنّ المراد منه على ما نبّهتُ عليه في المقدمة الأولى ما هو المقابل للوجود العيني، سواء كان وجودًا ظليًا، كوجود علم من العلوم المدوّنة عند تصوّره بحدّة، أو وجودًا أصيلًا، كوجوده عند تعلّمه على أصل القائلين بأنّ العلم عبارة عن المسائل أو عن إدراكاتها، وأمّا على أصل القائلين بأنّه عبارةٌ عن الملكة فله وجود عيني.

فإن قلت: **"اَ ليس العلم على تقدير كونه عبارة عن الإدراك من الموجودات العينيّة؟"**

قلتُ: لا، لأنّ مرادهم من الإدراك الصورُ الذهنيةُ، وقد مرّ وجهُ عدّهم إيّاه من مقولة العرض في أوائل الرسالة.

وممّا يتعلّق بهذا المقام ما قال صدر الأفاضل[4] التحرير المحقّق كمال الدين البحراني:[5] **"العلمُ باعتبارٍ كيفيةٌ، وباعتبارٍ من مقولة المعلوم، وقد أشار الشيخ إلى ذلك في *الاهيّات الشّفاء* حيث قال بعد أن حقّق أنّ صورة الحاصلة في العقل من الجوهر جوهراً: 'فإن قيل: قد جعلتم ماهية الجوهر أنّها تارةً تكون عرضًا، وتارة تكون جوهرًا، وقد منعتم هذا.**

فنقول: إنّا منعنا أن يكون ماهية الشيء توجد في الأعيان مرةً جوهرًا، ومرةً عرضًا حتى تكون في الأعيان تحتاج إلى موضوع مّا، وفيها لا تحتاج إلى موضوع البتة، ولم نمنع أن يكون معقولة تلك الماهية يصير عرضًا، أي يكون موجودًا في النفس، لا كجزء منها' [6] إلى هنا كلام الشيخ.

[1] و ك: فلإن.

[2] ك – ا ليس.

[3] جرجاني، *حاشية على شرح حكمة العين* لمبارك شاه، في هامش الكتاب، ص 25.

[4] ك – الأفاضل.

[5] ميثم بن علي كمال الدين البحراني (ت. 679 ه)، أديب، حكيم، متكلّم من فقهاء الإمامة الأئمة من أهل البحرين. زار العراق، وتوفي في بلده. من آثاره: شرح *نهج البلاغة*، *استقصاء النظر في إمامة الأئمة الإثنى عشر*، *النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة*، *تجريد البلاغة* (*أصول البلاغة*)، *القواعد في علم الكلام*. انظر: *معجم المؤلفين* لعمر كحالة، 942/3.

[6] إبن السيناء، *الشفاء إلهيات*، (تحقيق: الأب قنواتي– سعيد زايد)، 142/2.

فإذا عرفت هذا فنقول: مفهوم الحيوان مثلًا موجود في الخارج وفي الذهن أيضًا، وهو علم ومعلوم بالذات، وعرض من[1] [31/ظ] الكيفيات النفسانية بحسب الوجود الذهني، ومعلوم بالعرض، وجوهر بحسب الوجود الخارجي، وجزئي إذا أدرك مع الغواشي الغريبة المؤثرة فيه، وكلّي إذا أدرك بدونها، ولا محذورَ في شيء من ذلك.

فإن قلتَ: "ما يدرك أنّ صور جميع المعقولات بحسب الوجود في الذهني من المقولة الكيف".

قلتُ: اندراجها في تعريف الكيف[2] دون تعريف غيره من المقولات، إذ يصدق على كلّ واحدٍ منها من حيث أنّها قائمةٌ بالذهن أنّها هيئة قارّة، لا يوجب تصوّرها تصور شيءٍ آخرَ خارج عنها وعن حاملها، ولا يقتضي قسمة حاملها، ولا نسبة في أجزائه، وتعريف الكيف بهذا مأخوذ من كلام[3] بهمنيار.

وردّ[4] عليه بأنّه على تقدير أن يكون الموجود في الذهن مغايرًا للموجود الخارجي في الجنس العالي يكون مباينًا لها بالماهية، فلا يصحّ أنّ للشيء وجودين.

وبرهان الوجود الذهني إنّما يدلّ على وجود الأشياء أنفسها في الذهن، لا وجود أمر يغايرها في الماهية، وله نسبة مخصوصة إليه، وهل ما ذكره هذا القائل إلّا قولٌ بالشبح والمثال، فإنّ القائم بالذهن عنده كيف، فلا يكون متّحدًا مع الجوهر في الماهية.

غاية ما في الباب أنّه يحاكيه، وهو بعينه مذهب القائل بالشبح.

وما نقله عن البحراني على تقدير صحة كلامه مدخولٌ، وكيف يختلف ذاتيات الشيء باختلاف الاعتبار، فإنّ ما ثبت للشيء باعتبارٍ وسلب عنه باعتبارٍ لا يكون ذاتيًا له بديهةً، والمخالف[5] مكابر، ثمّ ليس فيما نقله عن الشيخ إشارةٌ إلى ما ما توجّه أصلًا، إذ لا منافاة بين الجوهر والعرض بحسب ما فسّرهما الشيخ، فلا إشكال في كون الشيء جوهرًا وكيفًا، أو من مقولة أخرى، ولكنّه مردودٌ بأنّه لا يلزم من كون العلم من مقولة الكيف بحسب الوجود الذهني أن يكون مباينًا للمعلوم في الجنس العالي، وإنّما يلزم ذلك أن لو كان كيفًا بحسب الوجود الخارجي، فكما لا إشكال في كون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا، كما ذكره الشيخ بحسب الوجودين، كذلك لا إشكال في كونه [31/و] كيفًا وجوهرًا بحسبهما كما ذكره البحراني، كيف ومباينة الكيف للجوهر باعتبار كونه من مقولات العرض المقابل للجوهر، فإذا اندفع المباينة بين الجوهر والعرض إذا كان بحسب الوجودين[6] اندفعت بين الجوهر والكيف أيضًا، وهذا وجه الإشارة في كلام الشيخ إلى ما ذكر فافهمْ.

---

[1] ك: ب ...

[2] ك: كمّ.

[3] ك — من كلام.

[4] [ن و حاشية:] صاحب الرد هو جلال [الدين الدواني].

[5] ك: ومخالف.

[6] ك: الوجود.

وبالقدر المذكور يتمّ الردّ، ويندفع ما أورد على القول السابق ذكره، إلّا أنّ قائلَ ذلك القولِ زاد في الطنبور نغمةً حيث أنكر أن يحصل من الأعيان في الأذهان ما يوافقها في تمام الماهية، فقال: 'ولو كان ما حصل من الأعيان في الأذهان موافقًا لها في تمام الماهية، لكان ذاتياته حاصلةً له هناك' فإذن يكون صورة الانسان في الذهن جسمًا ناميًا حسّاسًا متحركًا بالإرادة ناطقًا، وصورة ممثل الشمس في الخيال فلكًا ذا شمسٍ مركزه مركز العالِم، وعلى[1] هذا القياس، وفساد ذلك أجلى من أن يخفى على ذي مسكة، وعلى تقدير اتّحاد ماهيتهما لا يكون لشيء واحد وجودان، ضرورةَ أنّ الأمر العينيّ وصورته الذهنية إثنان، غاية الأمر على هذا التقدير أن يكونا من نوعٍ واحدٍ، ولا يكون وجود آخر لفردي نوعٍ في محلّ وجود فردِ آخر منه كما لا يخفى.

ثمّ أنّه زاد في الشطرنج بغلة، حيث قال: 'وأمّا برهان الوجود الذهني فإنّما يدلّ على أنّ ما ليس له وجود في الأعيان ويصدق عليه الحكم الثبوتي له ضرب آخرَ من الوجود، ولا يدلّ أصلًا على أنّ الأمر العيني وصورته الذهنية متّحدان بالماهية ولم ينقل عنهم ذلك'" إلى هنا كلامه.

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكره من قبيل التزريق لا ينبغي أن يذهب إليه وهمُ مَنْ له حظٌّ من التحقيق، فإنّ ما ذكر في حلّ الشبهتين الأوّلين كافٍ في قطع دابر مثل ما ذكره أوّلًا من خرافات الأوهام، كما لا يخفى على ذوي الأفهام.

وأمّا بطلان ما ذكره ثانيًا فلأنّ اتّفاق القائلين[2] بالوجود الذهني على تثليث قسمة العوارض قد شهد شهادةً لأمرٍ دلَّا على أنّهم يقولون بأنّ الأمر العينيّ **[32/ظ]** وصورته الذهنية متّحدان بالماهية، وذلك أنّ ثالثَ تلك الأقسام ما يعرض الماهية غير منفكٍّ عنها، سواء وجدت في الخارج أو في الذهن، وهذا صريح في أنّ معروضَ الوجودين أمر واحدٍ بالذات.

وأمّا قوله: "**برهان الوجود الذهني إنّما يدلّ على أنّ ما ليس له وجود في الخارج موجود في الذهن**" فمنشؤه قصر النظر على ظاهر ذلك البرهان، بل قصوره، فإنّهم قد قرّروه في المعدومات، لظهور جريانه فيها، لا لاختصاصه بها، كيف لا وهو جارٍ بعينه في الأعيان، بأن يقال: 'إنّ زيدًا مثلًا متّصف خصوصيته بالإمكان والاحتياج والوجوب بالغير قبل أن يوجد في الخارج، فلا بدّ لخصوصيته من وجود في مظهر آخر، وهو الذهن'

وإنّما قلنا: "**متّصف خصوصيته**" كي لا يذهب وهمُ واهمٍ إلى كفاية وجود ماهية الكلّية في الذهن في الاتّصاف بتلك الصفات، وقد وقع هذه الكلمات في البين استطرادًا، فلنرجع إلى ما كنّا فيه.

فنقول: أمّا البحث فيما نقل عن الفاضل الشريف:

ثانيًا وهو أنّ الترديد الذي ذكره بقوله "**إن أردت قيامه به**..." إلى آخر، مبناه على أنّ القائم بالشيء في الخارج لا بدّ له من الوجود فيه، أو في الذهن، حتّى لا يكون له قيامه به في الخارج إلّا بحسب الوجودين، وليس كذلك، فإنّ بعض الصفات الاعتبارية، كالعمي يقوم بموصوفه في الخارج بلا دخلٍ لوجوده في أحد المظهرين في ذلك القيام.

---

[1] ك – على.

[2] و: الدليلين.

وأمّا ثالثًا فلأنّ الظاهر من قوله: "**الذي ليس كذلك**" هو أن[1] لا يكون للوجود الذهني حظّ أصلًا من منشأية الآثار والأحكام، وليس كذلك وقد عرفت فيما سبق ما هو الحسن[2] في هذا المقام فتذكّرْ.

[مطلب: المثل الأفلاطونية]

وإذ فرغنا عن تحقيق المطلب الذي رتّبنا هذه الرسالة له فلنختمها بما له نوعُ تعلّقٍ به، وهو الكلام في المثل المنقول عن أفلاطون، إيفاءً للموعد الذي أسلفناه.

قال بعض الفضلاء:[3] "**ينبغي أن يُعلَم أن أفلاطون المؤيّد لم يذهب إلى أنّ كلّ ما نتصوره فله صورة موجودة قائمة بنفسها، بل إلى أنّ الصور المرئية في المرايا وغيرها [32/و] من الأجسام الصقالية، والصور المتخيّلة وأمثالها صور موجودة قائمة بنفسها، إذ لو كانت الصورة في المرآة لما اختلفت رؤية الشيء فيها باختلاف مواضع النظر إليها، فإنّ الهيئآت الثابتة في الأجسام كالسواد وغيره لا يختلِف رؤيتنالها باختلاف مواضع نظرِنا إليها، لكن يختلف على ما يشهد به التجربة، فليست في المرآة ولا في الهواء، لأنّه شفاف لا يظهر فيه شيء، مع أنّا قد نرى عند نظرنا في المرآة ما هو أعظم من الهواء، كالسماء، وليست هي صورتك بعينها، على أن ينعكس الشعاع من المرآة إلى وجهك وإلى كلّ ما يُرى في خلاف جهة المرآة.**

فإنّ القول بالشعاع باطلٌ من وجوهٍ كثيرةٍ:"[4]

منها أنّ الرؤية[5] لو كانت بخروج الشعاع من البصر لوجب أن نرى بعض ما ليس فى مقابلتنا عند هبوب الرياح، لتشوّش الشعاع وانتقاله إلى الجهات المختلفة.

ومنها أنّه حينئذٍ يلزم انخراق الأفلاك عند رؤية الكواكب، لأنّ الشعاع الخارج من العين امتنع أن يكون عرضًا، لأنّ العرض يستحيل عليه الانتقال، فلا يوصف بالدخول والخروج، فتعيّن أن يكون جسمًا، إذ لا وجه لسائر الجواهر، فيلزم ما ذكر من الانخراق، والتّاليان باطلان، فكذا المقدم.

ومنها أنّ حركة الشعاع حينئذٍ، إمّا طبيعية أو قسرية أو إرادية، والأوّل باطل، وإلّا لكانت إلى جهة واحدة، فوجب أن[ ] لا نرى إلّا من تلك الجهة، واللازم كاذب، لحصول الرؤية من جميع الجهات، وكذا الثاني، لأنّ القسر خلاف الطبع، ولا طبع فلا قسر، وكذا الثالث، وإلّا لكان الخارج حيوانًا متحرّكًا بالإرادة، فكان الابصار حاصلًا له، لا لنا، وهو معلوم البطلان بالضرورة، ولا

---

[1] ك – أن.

[2] و ك: الحقّ.

[3] المراد به مبارك شاه.

[4] مبارك شاه، شرح حكمة *العين*، ص 24.

[5] وفي هذه العبارة في نسخة ن تقديم وتأخير على ما أشار إليه الناسخ برمزي م (مقدم) و خ (مؤخر).

احتمال لأن يكون الإرادة لنا حينئذٍ، وإلّا لكان لنا أن نفتح البصر ولا نرى المضيئ والمستضيئ الذى فى مقابلتنا مع سلامة الآلة، بأن نقبض الشعاع إلينا بالإرادة[1]

"بل هي صور جسمانيّةٌ موجودة في عالم متوسط بين عالمين العقل والحسّ، يُسمّى بالعالم المثالي، وهي قائمة بذاتها معلّقة لا في مكانٍ ومحلٍّ، وقد يكون لهذه الصور المعلّقة لا في مكانٍ ومحلٍّ مظاهر، فَصُورُ المرآة مظهرها المرآةُ، وصورُ الخيالِ مظهرها المتخيّلةُ[2] وكذا الحسّ المشترك[3] وغيرهما من القوى الجسمانية لامتناع انطباع الكبير في الصغير.

وأمّا الماهيئات العقلية الكلّية سيّما إذا كانت من الطبائع الممتنعة فلم يذهب إلى أنّها صور قائمة بنفسها موجودةٌ في عالم الحسّ أو المثال، أو العقل، وتلك الصور المعلّقة ليست مثل أفلاطون"[4]

كما زعم الكاتبي حيث قال في الاعتراض على الدليل الأوّل للوجود الذهني:

"(ولقائل أن يقول: 'لا نسلّم أنّا نتصوّر أمورًا لا وجودَ لها في الخارج، بل كلّ ما نتصوّره فله صورةٌ موجودةٌ قائمةٌ بنفسها')[5] **[قال المصنف في شرح *الملخص*:]**[6] **فإنّ أفلاطون ذهب إلى أنّه لا بدّ في كلّ طبيعةٍ نوعيّةٍ من شخصٍ باقٍ أزليّ [أبدي]"**[7]

"فإنّ هذه مثلٌ ثابتةٌ في عالم الأشباح، ومثل أفلاطون عقول مجرَّدة مدبّرة للأنواع الجسمانية، فإنّه ذهب إلى أنّ لكلّ نوع جسمانيّ من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربًّا هو نور مجرَّد عن المادّة قائم بذاته معيّن به مدبّر له وحافظ إيّاه، وهو المنمّى والغاذي، المولّد في النبات والإنسان والحيوان، لامتناع صدور[33/ظ] هذه الأفعال المختلفة في النبات والحيوان عن قوّةٍ بسيطةٍ لا شعورَ لها وفينا عن أنفسنا، وإلّا لكان لنا شعورٌ بها، فجميع هذه الأفعال من الأرباب، و إليه أشار نبيّنا عليه أفضل الصلوات وأكمل التّحيّات بأنّ لكلّ شيءٍ ملكًا حتى قال عليه الصلاة و السلام: 'إنّ كلّ قطرةٍ من المطر ينزل معها ملك'.

---

[1] لمزيد من التفصيل راجع: شرح حكمة *العين* لمبارك شاه ، ص 339 .

[2] عند الحكماء هي المتصرّفة اذا استعملتها النفس بواسطة الوهم، ويجيئ في لفظ المتصرفة. انظر: *كشاف اصتلاحات الفنون* للتحانوي، 1436/2.

[3] هو القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة، فالحواس الخمسة الظاهرة كالجواسيس لها، فتطلع عليها النفس من ثمّة فتدركها، ومحله مقدمة التجوف الأول من الدماغ، كأنّها عين تنشعب منها خمسة أنهار. انظر: *كتاب التعريفات* للجرجاني، ص 86.

[4] مبارك شاه، شرح حكمة *العين*، ص 24.

[5] نجم الدين كاتبي القزويني، حكمة *العين*، الناشر: د. عبّاس صدري، تهران 1384، ص 12.

[6] الزيادة من شرح حكمة *العين* لمبارك شاه البخاري، ص 24.

[7] الزيادة من *المنصص في شرح الملخص* للكاتب القزويني، ورق: 12/ظ.

وملك الأرباب النوريّة هي المثل أفلاطونيّة، والمثال وإن كثُر استعماله في النوع المادي وهو 'الصنم' حتّى كان اختصّ به، فإنّا نستعمل في ربّ النوع، لأنّ كلًّا منهما في الحقيقة مثال للآخر من وجهٍ، فكما أنّ الصنم مثال[1] ربّ الصنم في عالم الحسّ، فكذلك ربّ الصنم مثال للصنم في عالم العقل، ولهذا يُسمى أرباب الأصنام بالمثل".[2]

"فإنّ المراد من الأصنام بهذه الأشياء الموجودة في هذا العالم، فكأنّها الظلالُ للأرباب في هذا العالم، والأرباب أظلال للأصنام في عالم العقل، على معنى أنّ الأصنام لو لم توجد لم توجد الأرباب في هذا العالم[3]".[4]

"وإنّما طوّلنا الكلام في هذا المقام، ليُعلَم أنّ ما نُقل عن أفلاطون وغيره من الحكماء الكبار أُولِي الأَيْدِي والابصار ليس مطابقًا لما ذهب إليه أصحاب الانظار.

وما رُدّ عليهم وإن كان متوجّهًا على ظاهر أقاويلهم لم يتوجّه على مقاصدهم، فإنّ كلماتهم مرموزة، ولا ردّ على الرمز، وقد ذَكر هذا القول بعينه سوريانوس في مناقضةِ آرسطو لأفلاطون"[5] إلى هنا كلام ذلك الفاضل.

فان قلتَ: "اَ ليس ما ذكر في الوجه الثاني يتوجه على جميع أشعة الكواكب والشمس؟ فكلّ ما هو جواب المخالف للرياضين في القول بأنّ الرؤية بخروج الشعاع فهو جوابهم".

قلتُ: التّوجيه المذكور ممنوع، لأنّ المخالف لهم في المسئلة المذكورة من الطبيعيّن القائلين بالانطباع وأصحاب الصور والمثال لا يقولون بخروج الأشعة من الكواكب والشمس وملاقاتها للمستضييء، بل يقولون: "**الاستضائة حدوث الضوء في القابل المقابل دفعة**".

فإن قلتَ: "**من الرياضييّن القائلين بأنّ الابصار بالشعاع من لم يقل بخروجه من البصر، بل قال بالإحالة، وهو أنّ الهواء ينتقل من شعاع العين، فيحمله الشعاع إلى جنسه، فيصير ذلك آلةً في الابصار، فلا يتوجه عليهم شيءٌ ممّا ذكر سابقًا**".

قلتُ: نعم، لا يبطل ذلك المذهب بالوجوه المذكورة لكنّه يبطل بوجه آخر، وهو أنّ الابصار لو كان بذلك الوجه لوجب أن لا نرى الكواكب، لعدم وصول الهواء المنفعلة[6] إليها.

---

[1] ك – مثال.

[2] مبارك شاه، *شرح حكمة العين*، ص 24-25.

[3] و ك + والأرباب لو لم توجد لم توجد الأصنام في هذا العالم.

[4] وهذه الجمل ليست بموجود في *حكمة العين* ولا في شرحه، بل إنّها من جمل *حاشية السيد الشريف الجرجاني*. انظر: *حاشية شرح حكمة العين* للجرجاني، ص 25.

[5] مبارك شاه، *شرح حكمة العين*، ص 24-25.

[6] و: المنفعل.

وأمّا ما قيل في ردّه: إنّه حينئذٍ يكون الكيفية المقتضية للابصار أقوى عند كثرة الناظرين، لشدّة الانفعال من المجموع، فإذا اجتمعت جماعة من ضعفاء البصر وجبت أن يكون إدراكهم للشيء أتمّ مما عند الانفراد، وأيضًا وجب أن يرى ضعيف البصر مع الأقوياء أشدّ ممّا حالة الانفراد، أو ممّا إذا كان مع الضعفاء فلا يخل عن ضعفٍ، كما لا يخفى على من تأمّل فيه، فتأمّل.

تمّت **[34/ظ]**.

[قيود النساخ:]

(نسخة ن: قوبل وصُحّح بعون الله تعالى من نسخة المؤلّف في اليوم الرابع من شهر شوال سنة خمس وأربعين وتسعمأة)

(نسخة و: تمت رسالة الوجود الذهني للفاضل المرحوم الشهير لكمال باشا زاده روّح الله روحه في يوم الأربعآء الثالث والعشرين من شوال المعظم من الشهور سنة ثلاث وأربعين وتسعمأة الهجرية ببلدة قسطنطنية دامت ميامنها السنيّة آمين يا رب العالمين. تمّ)

(نسخة ك: قد وقع الفراغ من تنسيق هذه الرسالة بعون الله ذي العظمة والجلالة في اليلة الثالثة عشر من أولى الجماهرين لسنة ثمان وأربعين وتسعمأة من هجرة سيّد الحرمين والعالمين عليه أفضل صلوات المصلين من الثقلين والفريقين على يد الراجي رحمة الملك الإله الفقير حاجي بن عبدال في سواد دار السلطنة قسطنطنية بالوضع المسمّى سُدليجه جميعًا وسائر بلاد المسلمين من آفات السموات والأرضين ومن كيديات أعداء الدين إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين، والصلاة على محمد وآله أجمعين، اللهمّ اغفر لنا ولجميع المؤمنين آمين. تمّ)